

De la part de l'auteur 65.

SAINT THOMAS

ET LE

THOMISME

PAR

E. C. LESSERTEUR

Professeur de Théologie.



PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
90, RUE BONAPARTE, 90
1883

SAINT THOMAS

ET LE

THOMISME


BODLEIAN LIBRARY
16 APR 87
OXFORD.

INTRODUCTION

Pour justifier les désaccords nombreux et profonds qui existent au sein de leurs sectes, les ennemis de l'Église ne manquent pas de nous reprocher que, sur des questions très importantes, les théologiens catholiques sont loin de s'entendre toujours, et soutiennent même souvent des opinions tout à fait contradictoires.

Sans admettre l'analogie sur laquelle est basé ce reproche, nous ne pouvons nous dissimuler qu'il est souverainement regrettable de voir subsister parmi nous, depuis des siècles, dans l'exposition de certains dogmes, des divergences aussi tranchées que celles qui existent ; car il est bien sûr que la vérité ne se trouve pas des deux côtés à la fois !

Quelle joie et quel triomphe pour l'Église, le jour où la conciliation s'opérerait enfin entre des

adversaires, tous animés du plus louable zèle pour la recherche de la vérité !

Au-dessus de ces controverses des théologiens catholiques, plane, avec une majesté sereine, le génie de saint Thomas ; et ce n'est pas, croyons-nous, sans un mystérieux dessein de la Providence, que Léon XIII, par une douce et paternelle injonction, nous invite tous à recourir plus que jamais aux principes et aux théories de l'Ange de l'École, pour la défense de la vérité. Ne peut-on pas espérer que ce sera là le terrain, sur lequel il sera enfin donné de voir s'effectuer le rapprochement entre des écoles si éloignées jusqu'ici les unes des autres ?

Mais, pour arriver à un résultat si désirable, c'est surtout dans les Œuvres du saint Docteur qu'il convient d'étudier et d'approfondir ses principes, selon la recommandation expresse de N.-T.-S.-P. Léon XIII aux évêques de la catholicité :

« Afin d'éviter que l'on ne boive de l'eau falsifiée pour de la véritable [1], ou de l'eau bourbeuse pour de la pure, veillez à ce que la sagesse de saint Thomas

1. Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est : sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate. » (LEO XIII, Encycl. *Æterni Patris.*)

soit puisée à ses propres sources, *ou du moins à ces ruisseaux qui, sortis de la source même, coulent encore purs et limpides, au témoignage assuré et unanime des docteurs ;* de ceux, au contraire, qu'on prétend dérivés de la source, mais qui, en réalité, se sont gonflés d'eaux étrangères et malsaines, écartez avec soin l'esprit des adolescents. »

Ces dernières paroles doivent, à notre avis, s'appliquer à certaines théories d'une rigueur exagérée, qui cherchent à s'abriter sous le patronage de l'Ange de l'Ecole, et qui, grâce au titre de *thomistes* dont se décorent leurs défenseurs, ont pu réussir à se faire admettre, auprès de tous ceux qui ne font pas de la théologie une étude très approfondie, comme étant l'expression de la pensée du Maître.

En effet, un grand nombre de théologiens, et des plus illustres, qui prétendent suivre, eux aussi, les pures doctrines de saint Thomas, nient formellement que ces théories aient jamais été professées par le Docteur angélique ; d'où l'on doit conclure qu'elles ne peuvent être rangées « parmi les ruisseaux qui, sortis de la source même, coulent encore purs et limpides, au témoignage assuré et *unanime* des docteurs ».

Ces théories se résument dans ce que l'on appelle communément le système de la *prédétermination physique*. L'école Bannésienne, qui le professe, s'efforce d'en rendre saint Thomas responsable, en

revendiquant pour elle seule le titre de *thomiste,* et en le refusant obstinément à ses adversaires.

Mais cela n'empêche pas ceux-ci, à la tête desquels figurent tous les théologiens, en si grand nombre, de la Compagnie de Jésus, dont la science a projeté et projette encore de vives clartés sur l'enseignement théologique, de réclamer pour eux aussi le titre et l'honneur de disciples de saint Thomas !

Il serait d'ailleurs difficile et injuste de contester ce titre à l'école représentée par l'illustre Compagnie de Jésus. C'est un des points de sa règle de suivre en philosophie Aristote, et en théologie la doctrine de saint Thomas ; et il faut reconnaître que, depuis son origine jusqu'à nos jours, elle a exécuté fidèlement cette prescription de son fondateur.

Il n'y a pas grand mérite, dans le moment présent, à se dire et à être *thomiste,* c'est-à-dire à étudier saint Thomas et à suivre ses principes, car on est entraîné par le courant. Mais, si l'on remonte quelques années seulement en arrière, combien y avait-il de grands séminaires, surtout en France, où l'étude de saint Thomas fût en honneur ? Or, même à cette époque, les jésuites étaient au premier rang, parmi les champions du Docteur angélique. On peut même dire que ce sont eux qui ont contribué le plus puissamment, par l'organe du P. Liberatore, des rédacteurs de la *Civiltà catto-*

lica, du P. Cornoldi, du P. Kleutgen, du P. Mazzella et autres, à préparer le magnifique mouvement de restauration des doctrines thomistes, qu'il est donné à notre époque de contempler.

Et l'on voudrait, après cela, faire passer cette école pour *antithomiste!* Cela ne nous paraît pas équitable. Que l'on dise qu'au XVIe siècle l'école thomiste se scinda en deux grandes branches, l'école *moliniste* et l'école *bannésienne,* soit! Mais il n'est pas conforme à la vérité historique d'attribuer à la seule branche bannésienne le titre de thomiste, et de donner à l'autre branche un nom, par lequel elle semble être constituée en adversaire de saint Thomas.

Par leur persistance à revendiquer pour eux seuls le titre de *thomistes*, les Bannésiens nuisent, plus qu'ils ne pensent, à saint Thomas, en retenant éloignés de lui bon nombre de philosophes et de théologiens, qui se croient en droit de rejeter la théorie de la prédétermination physique, à cause des difficultés insolubles auxquelles elle prête le flanc. Ils n'aboutissent en outre qu'à jeter le trouble et l'inquiétude dans l'esprit de beaucoup d'autres, qui, par crainte de s'éloigner de ce qu'ils considèrent comme le sentiment du Maître, s'y rallient sans conviction, et n'arriveront jamais à avoir sur cette question une vue d'ensemble nette et précise, qui les satisfasse entièrement.

De ce qui précède il résulte déjà que les Bannésiens n'ont pas le droit de revendiquer *exclusivement* pour eux le titre de *thomistes*.

Nous allons faire voir maintenant, dans le cours de ce travail, qu'ils n'ont même pas le droit de prétendre à ce titre, pour ce qui concerne la théorie de la prédétermination physique; car saint Thomas non seulement n'enseigne pas cette doctrine, mais en professe une entièrement opposée.

La prédétermination physique touche surtout à deux questions principales : le concours de Dieu par rapport aux actes libres, et la science de Dieu relativement à ces mêmes actes. Nous rechercherons donc avec la plus grande impartialité quel est, sur ces deux points, le sentiment de saint Thomas, pour qui nous déclarons professer un culte scientifique de plus de vingt-cinq ans de date. Daigne ce grand docteur ne pas permettre que, sous le prétexte d'exposer sa doctrine, nous proposions non seulement un sentiment plus ou moins erroné, mais même une opinion qui serait incompatible avec ses principes!

PREMIÈRE PARTIE.

Le concours de Dieu et la liberté de l'homme, d'après saint Thomas.

Dans le domaine de la philosophie, une des questions qui ont le plus exercé l'esprit de l'homme, et qui ont le plus influé sur ses destinées, est sans contredit celle de la liberté.

En quoi consiste cette force mystérieuse, qui permet à la créature de résister à son Créateur, et de se poser en adversaire du Tout-Puissant? — Est-elle tellement au pouvoir de l'homme, qu'elle échappe au domaine souverain de Dieu? — Ou bien Dieu la dirige-t-il selon son bon plaisir, et ne lui permet-il d'agir que dans la mesure qu'il lui accorde? — Mais, en ce cas, comment sauvegarder la sainteté de Dieu, et ne pas le rendre responsable de cette somme prodigieuse de mal, qui, sur la terre, dépasse de beaucoup la somme du bien? — En un mot, quelle est, dans la liberté, la part précise qui convient à la créature et celle qui revient à Dieu?

Autant de questions difficiles, à la solution desquelles sont venues se heurter, à toutes les époques, de belles intelligences, et qui ont fait faire naufrage à plus d'un grand génie!

En effet, en dehors de l'Église catholique, les efforts des philosophes sur cette question n'ont guère abouti qu'à enfanter de sombres erreurs ou des théories désespérantes, telles que le stoïcisme antique, le manichéisme ou le fatalisme, dont la croyance est devenue le dogme de peuples entiers, et qui, sous des formes plusieurs fois rajeunies, se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

A côté de ces erreurs, dont la fausseté a été démontrée depuis longtemps, et dans les limites du dogme de l'existence de la liberté, défini par l'Église, bien des obscurités ont subsisté jusqu'à notre époque, entre autres : la manière de concilier le concours de Dieu avec la liberté de l'homme. Nous croyons que, sur ce point, comme sur plusieurs autres, la lumière perçue clairement par l'Ange de l'École n'a pas encore été complètement mise au jour. Le but que nous nous proposons est d'aider à la dégager des ombres dont elle est restée voilée, en recherchant avec soin le sentiment de ce grand docteur.

Afin de le mettre plus en relief, nous établirons d'abord sommairement, d'après saint Thomas, la vraie notion de la liberté. Nous rechercherons ensuite en quoi consiste le concours de Dieu, et son mode d'action sur la volonté libre.

Après cela, nous examinerons la théorie bannésienne, et nous verrons si elle représente véritablement l'opinion de l'Ange de l'École, et si l'on peut par conséquent lui donner le nom d'opinion *thomiste*.

CHAPITRE I.

Notion sommaire de la liberté, d'après saint Thomas.

La liberté, dans son sens le plus général, et d'après son étymologie, signifie *immunité, affranchissement.*

On distingue en ce sens : la *liberté de la gloire*, qui n'est autre que l'affranchissement des misères de cette vie ; la *liberté de la grâce*, ou l'affranchissement du péché ; et enfin la *liberté de la nature*, qui consiste dans l'immunité de la violence ou de la nécessité. C'est de cette dernière seulement que nous avons à nous occuper.

Si la liberté est considérée par rapport à la violence extérieure, elle prend le nom d'*immunité de coaction*, ou de *liberté de spontanéité ;* si au contraire on la considère par rapport à la nécessité, on la nomme *immunité de nécessité*, ou *liberté d'indifférence*.

Une chose ne pouvant être violentée et volontaire à la fois, l'immunité de coaction convient essentiellement à la volonté, comme le déclare saint Thomas (S. TH., I, Q. LXXXII, A. 1) :

« La nécessité de coaction[1] répugne absolument à la volonté ; car nous appelons violent ce qui est contraire à

1. S. TH., I, Q. LXXXII, A. 1 : « Hæc coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra in-

l'inclination d'une chose. Or, le mouvement de la volonté est une sorte d'inclination vers un objet ; en effet, de même qu'on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, de même on appelle volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. C'est pourquoi, comme il est impossible qu'une chose soit à la fois violente et naturelle, il est pareillement impossible qu'une chose soit simplement produite par coaction c'est-à-dire violente, et en même temps volontaire. »

Mais ce n'est pas seulement dans l'immunité de coaction que consiste l'apanage de la liberté proprement dite, surtout de celle dévolue à l'homme. Celle-ci consiste essentiellement dans l'immunité de nécessité.

La *nécessité*, d'après les philosophes, n'est autre chose que la détermination intrinsèque *ad unum*, qui ferait que la volonté ne pourrait pas ne pas vouloir. L'immunité de nécessité doit donc s'entendre de l'immunité de détermination intrinsèque *ad unum*, de sorte que la volonté puisse vouloir ou ne pas vouloir, vouloir ceci ou vouloir cela.

« Le propre du libre arbitre [1], dit encore saint Thomas

clinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale ; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium. »

1. S. Th., I, Q. LXXXIII, A. 3 : « Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. »

(I, Q. LXXXIII, A. 3), est le *choix*. On dit, en effet, que nous possédons le libre arbitre, parce que nous pouvons admettre ceci et refuser cela, ce qui n'est autre que *choisir ;* et c'est pourquoi c'est dans le *choix* qu'il faut rechercher la nature du libre arbitre. »

La nécessité dont il s'agit est la détermination *ad unum* qui précède l'acte ou l'accompagne, mais non celle qui le suit ; car l'acte, une fois posé, existe nécessairement et d'une manière déterminée, de sorte qu'il n'est plus au pouvoir de la créature qu'il en soit autrement ; aussi cette nécessité conséquente n'atteint-elle en rien la liberté. Celle-ci existe seulement, avant que la volonté agisse, et surtout pendant qu'elle agit, et c'est alors qu'il ne faut pas qu'il y ait détermination *ad unum*, sans quoi il n'y aurait plus lieu à choisir l'opposé.

Sans nous arrêter à rechercher ce qui constitue la raison d'être radicale de notre liberté, l'essence de la liberté formelle et subjective consiste donc *in actu primo* (ou en puissance) dans le pouvoir que la volonté a de choisir, et *in actu secundo* (ou en exercice) dans le choix lui-même.

L'immunité de nécessité prend aussi, comme nous l'avons dit plus haut, le nom de *liberté d'indifférence*.

L'indifférence est une propriété par laquelle on se trouve dans un même état par rapport à plusieurs objets ; elle ne peut donc exister qu'autant qu'il n'y a pas détermination à un objet en particulier.

Les philosophes distinguent trois sortes d'indifférence : l'*objective*, la *passive*, et l'*active*. La première consiste dans

l'indifférence de l'objet, proposé par l'intelligence comme pouvant servir à la volonté à atteindre sa fin. La deuxième repose dans ce que la volonté, n'étant pas déterminée à un objet en particulier, peut recevoir un acte ou un autre. La troisième existe dans la faculté, qui, non seulement n'est pas déterminée *ad unum*, mais encore peut se porter à un acte ou à un autre, selon son propre choix.

D'après les propres paroles de saint Thomas que nous avons citées tout à l'heure, on voit tout de suite que c'est cette dernière, l'*indifférence active*, qui convient en propre à notre volonté libre.

Nous ne donnerons pas pour le moment de plus amples développements à cette notion de la liberté ; cet exposé sommaire suffit pour bien préciser le premier terme du problème à résoudre. La part de l'homme apparaît immédiatement : c'est à lui qu'il appartient de choisir entre ceci ou cela, entre agir ou ne pas agir.

Nous allons examiner maintenant quelle est la part de Dieu, et en quoi consiste son action, relativement au choix fait par la volonté.

Dans les nombreux emprunts, que nous serons obligé de faire plus loin à saint Thomas, cette question de la liberté de l'homme recevra son complément, et sera mise, nous en avons l'espoir, en pleine et éclatante lumière.

CHAPITRE II.

Du concours de Dieu par rapport à la volonté libre, d'après saint Thomas.

Tous les philosophes et théologiens catholiques admettent que le concours immédiat de Dieu est tout à fait nécessaire pour sauvegarder son souverain domaine sur les actions des créatures. Il ne suffit pas, en effet, que celles-ci dépendent de lui, quant à leur être et à leurs facultés, par la création et la conservation. Une faculté en exercice possède une réalité de plus que la faculté en repos. Cette réalité doit dépendre aussi du Souverain Seigneur, et c'est pour cette raison qu'est requis le concours de Dieu.

Dans son remarquable ouvrage, intitulé CONTROVERSES (*Quæstiones disputatæ*), saint Thomas précise admirablement l'action multiple de Dieu sur les créatures ; c'est à lui que nous demanderons la lumière.

L'article que nous allons citer est, à proprement parler, l'exposé classique et *ex professo* de saint Thomas sur cette matière. C'est au fond le même (quoi qu'en ait dit certain théologien célèbre), mais seulement traité avec plus d'ampleur et de développements, que l'Art. 5 de la Question CV de la Ire partie de la SOMME THÉOLOGIQUE.

Cet article qui a pour titre : « *Dieu opère-t-il dans*

l'opération de la nature ? [1] » est le 7e de la Question III e du Livre premier *De la puissance ;* comme il est fort long, nous nous contenterons de citer ce qui a directement trait à notre sujet :

« Il faut concéder simplement [2] que Dieu opère dans la nature et la volonté en tant qu'elles agissent. Il y en a qui, ne comprenant pas cette doctrine, sont tombés dans l'erreur, attribuant à Dieu toute l'action de la nature, de telle sorte que la chose purement naturelle ne ferait rien par sa vertu propre... »

Après les avoir longuement réfutés, saint Thomas ajoute :

« Il ne faut donc pas comprendre que Dieu opère dans toute chose naturelle, comme si la chose naturelle n'opérait rien, mais que Dieu opère dans la nature ou la volonté agissant elles-mêmes. Comment cela peut-il se comprendre ? C'est ce qu'il convient d'expliquer.

« Il faut savoir qu'une chose peut être la cause de l'action d'une autre chose, de plusieurs manières différentes : 1° En tant qu'elle lui communique la puissance d'agir...

1. « Utrum Deus operetur in operatione naturæ ? »

2. Quæst disp., L. I *De Pot.*, Q. III, A. 7 : « Simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam.. »

« Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur ; quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

« Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi .. et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit rebus naturalibus virtutes

Et de cette manière, Dieu produit toutes les actions de la nature, parçe qu'il a donné aux choses naturelles les puissances par lesquelles elles *peuvent agir*...

2° « Il est la cause de cette puissance, non seulement quant à la production... mais encore quant à l'être actuel, de telle sorte que Dieu peut être dit cause de l'action, en tant qu'il produit les puissances naturelles et leur *conserve l'existence*. Car de cette seconde manière, en conservant la puissance, il est dit aussi faire l'action, comme on dit que les médecines qui conservent la vue font voir.

3° « Mais parce qu'aucun agent ne meut ou n'agit par lui-même, s'il n'est moteur immobile, une chose est dite en troisième lieu la cause de l'action d'une autre, en tant qu'elle *meut* celle-ci à agir. On ne comprend pas par là la collation ou la conservation de la puissance active, mais *l'application de la puissance à l'action;* de même que l'homme est cause de l'incision faite par le couteau, par le fait qu'il donne le mouvement au couteau, et en applique le tranchant à faire cette incision. Et parce que la

per quas agere possunt... Est causa virtutis collatæ, non solum quantum ad fieri... sed etiam quantùm ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat, et conservat virtutes naturales in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinæ conservantes visum faciunt videre. Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem : sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum. Et quia natura inferior agens, non agit nisi mota... sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans vir-

nature inférieure agissant n'agirait pas si elle n'était mise en mouvement... il suit nécessairement que Dieu est la cause de toute action naturelle, en mettant en mouvement et en appliquant la puissance à l'action.

4° « Mais en outre nous trouvons que l'ordre des effets est selon l'ordre des causes, ce qui est nécessaire à raison de la similitude qui existe entre l'effet et la cause. La cause seconde ne peut rien sur l'effet de la cause première par sa vertu propre, quoiqu'elle en soit l'instrument, par rapport à cet effet. Car l'instrument est en quelque sorte cause de l'effet de la cause principale, non par une forme ou puissance propre, mais en tant qu'il participe en quelque chose de la vertu de la cause principale, par le mouvement qu'il reçoit d'elle; comme la hache n'est pas la cause de l'objet travaillé, par une forme ou puissance propre, mais par la puissance de l'ouvrier qui la met en mouvement, et à laquelle elle participe.

« C'est pourquoi, en quatrième lieu, une chose est cause de l'action d'une autre, *comme l'agent principal est cause*

tutem ad agendum. Sed ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum ; quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quoquo modo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti, et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et

de l'action de l'instrument; et de cette manière il faut dire aussi que Dieu est cause de toutes les actions naturelles. Car plus une cause est élevée, plus elle est générale et efficace, et plus elle est efficace, plus elle pénètre profondément dans l'effet, et le réduit en acte, n'importe à quel degré de puissance il se trouve.

« En effet, nous trouvons dans toute chose naturelle que c'est un être, une chose naturelle, et qu'elle est de telle ou telle nature. La première propriété est commune à tous les êtres; la seconde convient à tous les êtres naturels; la troisième à ceux d'une même espèce; et enfin la quatrième, constituée par les accidents, est propre à l'individu. Cet individu en agissant ne peut donc rien constituer dans son espèce, à moins qu'il ne soit l'instrument de la cause qui atteint toute l'espèce et en outre tout l'être de la nature inférieure. Et, pour cette raison... il ne communique l'être à rien, si ce n'est par la vertu de Dieu. Car l'être est l'effet le plus général, le premier, et le plus intime de tous les effets. C'est pourquoi un effet de ce genre ne convient qu'à Dieu en puissance propre. .

efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali, invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem, et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc... nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus... Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum

Donc Dieu est cause de toute action, en tant que l'agent, quel qu'il soit, est un instrument de la puissance divine, qui opère l'effet.

« Si donc nous considérons les agents subordonnés, chaque agent particulier est cause immédiate, relativement à son effet. Mais si nous considérons la puissance par laquelle a lieu l'action, la puissance de la cause supérieure sera plus immédiate, par rapport à l'effet, que la puissance de la cause inférieure. Car la puissance inférieure n'a de connexion avec l'effet qu'en vertu de la puissance supérieure; d'où il est dit (L. *Des Causes*) que la vertu de la cause première agit dans l'effet produit, avant (*celle de la cause seconde*), et pénètre en lui plus fortement.

« C'est pourquoi il faut admettre que la puissance divine se trouve en toute chose qui agit... Et, pour cette raison, on peut dire que Dieu opère en toute chose, en tant que toute chose a besoin de sa puissance pour agir.

« Dieu est donc cause de toutes les actions, en tant qu'il donne la puissance d'agir, en tant qu'il la conserve,

divinæ virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui, quam virtus inferioris, nam virtus inferior non conjungitur effectui, nisi per virtutem superioris, unde dicitur in libro *de Causis* quod virtus causæ primæ agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum.

« Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti... Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quælibet res indiget ad agendum... Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem

en tant qu'il l'applique à l'action, et en tant que toute autre puissance agit par la puissance qu'il lui communique. Et, lorsque nous aurons ajouté que Dieu est sa propre puissance, et qu'il est en toute chose, non comme une partie de l'essence, mais comme retenant la chose dans l'être, il suivra qu'il opère immédiatement dans tout être agissant, sans exclure l'opération de la volonté et de la nature. »

Après un exposé aussi complet et aussi précis de l'action multiple de Dieu sur les créatures, il nous est facile de comprendre en quoi consiste, selon saint Thomas, le concours immédiat de Dieu, par rapport à la volonté libre de l'homme.

Les deux premières actions de Dieu, la création et la conservation, regardent le concours médiat dont nous ne nous occupons pas ici; les deux dernières seules concernent le concours immédiat et peuvent, par rapport à la volonté libre, se formuler ainsi : *Dieu met en mouvement la volonté lorsqu'elle agit, et c'est par la vertu de la cause première qu'elle agit.*

Mais que faut-il entendre par cette mise en mouvement de la volonté, par cette application de la puissance à l'action, et enfin par cette influence de la cause première par la vertu de laquelle agit la volonté ?

Notons d'abord brièvement que l'explication de cette dernière action de Dieu ne souffre pas de difficulté sé-

quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ. »

rieuse, et n'exige pas, par conséquent, d'amples développements. Il ressort, en effet, d'après les explications données dans le corps de l'article cité plus haut, que, si les créatures ne peuvent agir que par la vertu de la cause première, c'est parce qu'en agissant elles produisent de *l'être*, qui est l'effet le plus universel, et qui ne peut, pour cette raison, dépendre que de la cause universelle et première. Or, il suffit, pour expliquer cette influence de la cause première, d'admettre que les causes secondes n'ont rien *en propre* qu'elles ne tiennent de Dieu, et que, si elles peuvent agir nécessairement ou librement, chacune selon sa nature, c'est que Dieu a décidé qu'il en serait ainsi; de telle sorte que lorsqu'elles agissent, elles produisent leur effet, nécessaire ou contingent, en vertu de cette volonté absolue et efficace de Dieu, et que l'être produit doit être attribué tout entier à Dieu comme cause première. (Voir SOMME THÉOL., I, Q. XIX, A. 8.)

Reste donc à expliquer seulement la mise en mouvement, autrement dit l'application de la volonté libre à l'action.

Saint Thomas, traitant du concours en général, relativement à toutes les créatures douées ou non de liberté, ne pouvait expliquer en détail la manière spéciale dont Dieu met en mouvement la volonté libre. Pour avoir son sentiment sur ce sujet, il nous faut recourir aux divers endroits de ses Œuvres, où il traite *ex professo* de la volonté et du libre arbitre; c'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

De quelle manière Dieu met en mouvement la volonté libre de l'homme d'après saint Thomas.

La manière dont Dieu met en mouvement la volonté libre de l'homme est traitée en beaucoup d'endroits des Œuvres de saint Thomas; nous n'aurons, pour ainsi parler, que l'embarras de choisir. Nous emprunterons d'abord l'exposé du sentiment du grand Docteur à son important ouvrage des CONTROVERSES, au livre *De la vérité*, à la question XXII, où il est traité exclusivement de la *volonté*, en quinze articles différents. Éclairés par cette lumière, nous examinerons ensuite les principaux passages de la SOMME THÉOLOGIQUE et nous verrons qu'ils se réunissent tous en un ensemble harmonieux, dont les différentes parties se corroborent mutuellement.

§ I

A l'article 5 de cette question XXII, saint Thomas examine *si la volonté veut quelque chose par nécessité*, et il déclare qu'en tant que *volonté*, c'est-à-dire en tant que libre, la volonté ne subit pas la nécessité, mais qu'en tant que *nature*, elle la subit sur un point :

« Comme on peut le tirer [1] des paroles de saint Augus-

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. XXII, A. 5 : « Sicut potest accipi ex verbis

tin (*Cité de Dieu*), il y a une double nécessité : celle de la coaction — et celle-là ne peut affecter en rien la volonté — et celle de l'inclination de la nature, comme lorsque nous disons que Dieu existe nécessairement. Or la volonté veut en ce sens quelque chose nécessairement.

« La nature et la volonté sont ordonnées de telle sorte que la volonté est elle-même une nature, parce que tout ce qui existe dans les êtres est nature en son genre. Pour cela, on doit trouver dans la volonté, non seulement ce qui est le propre de la volonté, mais aussi ce qui est le propre de la nature : or, le propre de toute nature créée est d'être ordonnée par Dieu vers le bien, et de tendre naturellement vers lui. D'où suit que la volonté possède une tendance naturelle vers le bien qui lui convient.

« Outre cette tendance, elle a en propre de pouvoir se porter vers un objet, par sa propre détermination, sans nécessité, ce qui lui convient en tant que volonté.

« Mais comme la nature est ordonnée par rapport à la volonté, de même ce qu'elle veut naturellement est ordonné par rapport à ce qu'elle veut en se déterminant

Augustini (*De Civ. Dei,* Cap. x), duplex est necessitas : necessitas scilicet coactionis, et hæc in volentem nullo modo cadere potest ; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere : et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult... Natura autem et voluntas hoc modo ordinatæ sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est : hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se

d'elle-même, et non naturellement. C'est pourquoi, comme la nature est le fondement de la volonté, de même le bien vers lequel elle tend naturellement est le principe et le fondement des autres biens vers lesquels elle se porte.

« Mais dans la série de tous les biens, la fin est le fondement et le principe des moyens qui conduisent à la fin, puisque les moyens ne sont voulus que par rapport à la fin. Et c'est pourquoi ce que la volonté veut de nécessité, comme par une inclination naturelle déterminée à cela, est la fin dernière, ou le bonheur parfait et tout ce qu'il renferme, comme sont la connaissance de la vérité et autres choses de ce genre.

« Pour tout le reste, au contraire, elle n'est pas déterminée nécessairement par une inclination naturelle, mais par sa propre disposition, sans nécessité... »

Et dans l'article suivant (Art. 6), saint Thomas ajoute[1] :

« On dit qu'une chose est nécessaire, lorsqu'elle est immuablement déterminée *ad unum*.

habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum, et principium eorum quæ sunt ad finem, cum quæ sunt propter finem non appetantur, nisi ratione finis. Et ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia hujusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione sed propria dispositione absque necessitate... »

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. XXII, A. 6 : « ... Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum

« Or, comme la volonté est indéterminée par rapport à beaucoup de choses, elle n'est pas nécessitée par rapport à tout, mais seulement par rapport aux choses, pour lesquelles elle est déterminée par inclination naturelle, comme il a été dit.

« Et parce que toute chose mue se rapporte à un moteur immobile, et l'indéterminé à ce qui est déterminé, comme à son principe, il faut que ce à quoi la volonté est déterminée soit le principe de vouloir ce à quoi elle n'est pas déterminée, et ce principe est la fin dernière, comme il a été dit.... »

Cette doctrine de saint Thomas peut se résumer ainsi :

La volonté possède une inclination naturelle vers le bonheur ; cette inclination est déterminée, et partant nécessaire.

Elle possède, en outre, la puissance de se porter librement, selon son bon plaisir, vers des objets pour lesquels elle n'est point déterminée.

Ce qui la pousse à se déterminer *elle-même*, ce qui la met en mouvement, c'est l'inclination naturelle qu'elle éprouve pour le bonheur ; et, si elle choisit plutôt ceci que cela, c'est par le désir d'y trouver ce bonheur, ou le moyen d'y parvenir.

voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium, ideo oportet quod id, ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata, et hoc est finis ultimus, ut dictum est... »

On ne peut entendre, en effet, dans un autre sens ce que saint Thomas dit (Art. 5), que « *le bien vers lequel la volonté tend naturellement, est le principe et le fondement des autres biens, vers lesquels elle se porte d'elle-même.* » C'est encore dans le même sens qu'il dit (Art. 6) que « *parce que toute chose mue se rapporte à un moteur immobile, et l'indéterminé à ce qui est déterminé, comme à son principe, il faut que ce à quoi la volonté est déterminée soit le principe de vouloir ce à quoi elle n'est pas déterminée, et ce principe est la fin dernière.* »

Ce qui ressort de ces passages de saint Thomas, et de tous les autres que nous allons examiner, c'est que le propre de la volonté, en tant que libre, est d'être indéterminée, et que Dieu la met en mouvement par l'inclination naturelle vers le bonheur, qui est le principe et le fondement de sa détermination libre.

§ II

On sait que la SOMME THÉOLOGIQUE est comme le suprême effort du génie de saint Thomas, et le résumé de ses autres travaux ; c'est à elle par conséquent que nous nous contenterons, pour le moment, de recourir pour confirmer cette doctrine du grand Docteur.

I

Le premier endroit où saint Thomas y traite *ex professo* de la volonté est la question LXXXII de la Ire partie.

Après avoir étudié Dieu dans ses attributs et la trinité de ses personnes, le Docteur angélique l'étudie dans ses

œuvres, à savoir : la création spirituelle ou les anges, la création corporelle ou l'œuvre des six jours, et enfin la création mixte ou l'homme. Arrivé à ce point, il analyse les diverses facultés de l'âme, et c'est ainsi que dans la question LXXXII il recherche ce qui regarde la volonté.

Or, dans le premier article, qui correspond à l'art. 5 cité plus haut [1], il examine d'abord *si la volonté veut quelque chose par nécessité*. Après avoir défini « la nécessité, ce qui ne peut pas ne pas être [2] », il en distingue deux sortes, provenant l'une d'un principe extrinsèque, l'autre d'un principe intrinsèque. — La première peut être ou la nécessité de coaction, qui répugne absolument à la volonté [3], ou une nécessité conditionnelle, existant par rapport à un moyen nécessaire pour obtenir une fin, que l'on voudrait obtenir — et dans ce cas, il est évident que la volonté peut vouloir quelque chose nécessairement — mais une pareille nécessité n'est pas absolue. La seule vraie nécessité est celle qui provient d'un principe intrinsèque, et c'est la nécessité naturelle et absolue. Non seulement elle ne répugne pas à la volonté, mais sous le rapport du désir du bonheur, elle lui est indispensable, afin de servir de principe et de fondement à tous ses actes libres.

« La nécessité naturelle [4] ne répugne pas non plus à la

1. V. p. 25 et suiv.
2. « Necesse est enim quod non potest non esse. »
3. V. p. 13-14.
4. S. TH., I, Q. LXXXII, A. 1. : « Nec necessitas naturalis repugnat voluntati ; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate nhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini,

volonté ; bien plus, comme il y a nécessité pour l'intellect d'adhérer aux premiers principes, il y a aussi nécessité pour la volonté de s'attacher à sa fin dernière, qui n'est autre que le bonheur ; car « la fin est par rapport aux œuvres ce que les principes sont par rapport à la théorie, » ainsi que le dit Aristote. (*Physic. II.*) *Il faut en effet que ce qui convient à une chose d'une manière naturelle et immobile soit le fondement et le principe de tout le reste*, parce que la nature de la chose est ce que l'on conçoit avant tout dans chaque être, et *parce que tout mouvement procède d'une chose immobile.* »

Voilà *la mise en mouvement, l'application de la puissance à l'action*, relativement aux actes libres de la volonté, indiquées déjà assez clairement ; car le sens des dernières paroles est évidemment celui-ci : *La volonté pour ses actes libres est mise en mouvement par l'inclination naturelle qu'elle éprouve pour le bonheur.*

II

Après avoir étudié tout ce qui concerne l'être, soit infini, soit créé, et s'être maintenu constamment sur les hauteurs du dogme et de la spéculation, dans la Ire partie, saint Thomas descend, dans la IIe, sur le terrain de la pratique, et pose les grands principes de la morale.

Il examine d'abord le but des actions humaines dans les 5 premières questions de la Ire-IIe, et répète à plusieurs

qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Physic.* Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. »

reprises, *que la fin dernière, ou le bonheur, est comme le moteur immobile extrinsèque, par rapport aux actes libres de la volonté.*

Ainsi, à l'article 6 de la question I[re] « Tout ce que l'homme désire [1], il doit nécessairement le désirer pour une fin dernière; et cela se prouve par deux raisons. D'abord, parce que *c'est sous le rapport du bien* (ou du bonheur) *que l'homme désire tout ce qu'il désire;* et s'il ne le désire pas en tant que bien parfait, qui est la fin dernière, il est nécessaire qu'il le désire, en tant que conduisant au bien parfait, parce que le commencement d'une chose est toujours un acheminement vers sa consommation... » Et un peu plus loin : « Cela est vrai, en second lieu, parce que *la fin dernière est, par rapport au mouvement imprimé à notre appétit, ce qu'est le premier moteur dans les autres genres de mouvement.* Or, il est manifeste que les causes secondes ne peuvent produire un mouvement, qu'à la condition d'être mues elles-mêmes par le premier moteur. Donc les objets secondaires de notre appétit ne peuvent le mouvoir que dans l'ordre de son premier objet, c'est-à-dire de sa fin dernière. »

1. S. Th., I-II, Q. 1, A. 6 : « Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem, et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius... Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis »

III

La même doctrine est répétée à la question VIII, qui traite *de l'Objet de la volonté*, où, entre beaucoup de passages du même genre, saint Thomas dit par exemple (Art. 2) : « Ce qui est bon et voulu en soi [1], c'est la fin; donc la volonté a proprement la fin pour objet. Les choses qui mènent à la fin ne sont ni bonnes ni voulues pour elles-mêmes, mais seulement à cause de leur rapport avec la fin; c'est pourquoi *la volonté ne se porte vers elles qu'en tant qu'elle se porte vers la fin ; et ce qu'elle veut en elles, c'est la fin...* »

De même (Art. 3) : « La fin étant voulue en elle-même [2], et *ce qui mène à la fin n'étant voulu, comme tel, qu'à cause de la fin...* »

On le voit, c'est toujours le même principe, que la volition de la fin dernière est le *premier acte* dont dépendent tous ceux qui suivent, ou, en d'autres termes, que *la fin dernière remplit, par rapport aux fins intermédiaires, le même rôle que le premier moteur, dans les autres genres de mouvements.*

IV

Il serait superflu de multiplier les citations de ce

1. S. TH., I-II, Q. VIII, A. 2 : « . . Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis : unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem : unde voluntas in ea non fertur nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis... »

2. *Ib.* A. 3 : « Cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non sit volitum nisipropter finem... »

genre, arrivons à la question IX, qui a pour titre : *Des causes qui meuvent la volonté* [1]. C'est ici que le sujet qui nous occupe commence à être traité tout à fait *ex professo*.

Voici dans quel ordre saint Thomas énumère ces causes, et le rôle qu'il attribue à chacune d'elles :

Art. 1. L'intelligence meut la volonté, quant à la spécification de l'acte, en tant qu'elle présente tel ou tel objet, comme bon et désirable.

Art. 2. L'appétit sensitif meut aussi la volonté, sous le rapport de la spécification de l'acte, en tant qu'il modifie l'appréhension subjective de la convenance de l'objet proposé par l'intelligence.

Art. 3. Quant à l'exercice de l'acte, c'est-à-dire pour passer de la puissance à l'acte, la volonté se met elle-même en mouvement.

Art. 4. Mais, même sous ce rapport, elle a besoin d'être mise en mouvement par un principe extérieur, quant à son premier acte, c'est-à-dire quant à l'inclination naturelle vers le bonheur.

Art. 5. Ce principe extérieur ne peut être les corps célestes.

Art. 6. Dieu seul est le principe extérieur qui met la volonté en mouvement dans son premier acte.

N'ayant pas à nous occuper ici de la spécification de l'acte, mais seulement du passage de la puissance à l'acte, nous nous bornerons à examiner les articles 3, 4 et 6.

1. S. Th., I-II, Q. IX : *De motivo voluntatis.*

L'article 3 a pour titre : *La volonté se meut-elle elle-même ?* Voici la réponse :

« La volonté est maîtresse de son acte [1], et il est en son pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir, ce qui ne serait pas si elle n'avait en son pouvoir de se mettre elle-même en mouvement pour vouloir. Donc la volonté se meut elle-même.

« Comme on l'a dit plus haut, il appartient à la volonté de mouvoir les autres puissances en vue de la fin qui est l'objet de la volonté. Mais, comme on l'a dit également, la fin joue, relativement aux choses vers lesquelles se portent les appétits, le même rôle que le principe, par rapport aux choses qu'atteint l'intelligence. Or, il est évident que l'intelligence, par le fait qu'elle connaît un principe, passe par elle-même de la puissance à l'acte, quant à la connaissance des conclusions, et ainsi elle se meut elle-même ; *de même la volonté, par le fait qu'elle veut la fin, se met elle-même en mouvement pour vouloir les choses qui conduisent à cette fin.* »

1. S. Th., I-II, Q. ix, A. 3 : « Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle : quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

« Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (*Art. 1*), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum ; sed, sicut dictum est (*Art. 2*), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum : et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. »

1ª *Obj.* : « Omne movens in quantum hujusmodi est in actu. Quod autem movetur est in potentia, nam « motus est actus existentis in potentia, in « quantum hujusmodi. » Sed non est idem in potentia et in actu respectu

1re Objection. « Tout moteur, considéré comme tel, est en acte. Or, ce qui est mû est en puissance, car « le mou- « vement est l'acte donné à un être existant en puissance « et considéré comme tel .» Mais une chose n'est point en acte et en puissance sous le même rapport. Donc rien ne se meut soi-même ; donc la volonté ne peut se mouvoir elle-même. »

Réponse. « La volonté ne se met pas en mouvement et n'est pas mue sous le même rapport : par suite, elle n'est pas en acte et en puissance sous le même rapport ; mais, *en voulant en acte la fin, elle passe par elle-même de la puissance à l'acte, relativement aux choses qui mènent à cette fin, c'est-à-dire qu'elle se porte à les vouloir en acte.* »

3e Obj. « La volonté est mue par l'intelligence, comme il a été dit. Donc, si la volonté se meut elle-même, une même chose sera mue immédiatement par deux moteurs ce qui répugne. Donc la volonté ne se meut pas elle-même. »

ejusdem. Ergo nihil movet seipsum ; neque ergo voluntas seipsam movere potest. »

« Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur : unde nec secundum idem est in actu et in potentia ; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum, respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet ea actu velit. »

3a *Obj.* : « Voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est *(Art. 1)*. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate, quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam. »

« Ad tertium dicendum quod, non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa ; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti ; a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis. »

Rép. « La volonté n'est pas mue de la même manière par l'intelligence et par elle-même : l'intelligence la meut en lui proposant un objet; *elle-même se meut quant à l'exercice de l'acte, en se portant vers la fin.* »

Faisant un nouveau pas dans le développement de la théorie des causes qui mettent la volonté en mouvement, l'article 4 complète l'article 3, en établissant que la volonté a besoin, pour passer de la puissance à l'acte, d'être mise d'abord en mouvement par un principe extérieur, pour le premier acte. Voici cet article :

« En tant que la volonté est mue par son objet [1], il est manifeste qu'elle peut être mue par un principe extérieur; mais même pour ce qui regarde l'exercice de l'acte, il est nécessaire de dire qu'elle reçoit le mouvement d'un principe extérieur. En effet, tout être qui est agent tantôt en acte et tantôt en puissance, doit recevoir son mouvement d'un moteur. Or, il est évident que la volonté commence à vouloir une chose, qu'elle ne voulait pas auparavant. Donc, il faut qu'elle soit poussée par quelque principe à vouloir.

« A la vérité, elle se meut elle-même, comme il a

1. S. Th., I-II, Q. ix, A. 4 : « Respondeo dicendum quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori : sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri necesse est. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet : necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est *(Art. 3)*, ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante; cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc con-

été dit (Art. 3), en tant que voulant la fin elle se porte à vouloir les choses qui mènent à cette fin. Mais elle ne peut le faire que par une délibération intermédiaire. En effet, lorsque quelqu'un veut être guéri, il commence par réfléchir comment il pourra y parvenir, et il arrive, en réfléchissant de la sorte, à cette conclusion qu'il peut être guéri par le médecin, et alors il veut cela. Mais, par le fait qu'il n'a pas toujours voulu en acte la guérison, il a fallu qu'il fût poussé par quelque moteur pour commencer à la vouloir. Car si la volonté se portait d'elle-même à le vouloir, ce ne pourrait être que par l'intermédiaire d'une délibération, qui découlerait d'une volonté antécédente ; mais on ne peut raisonner ainsi à l'infini. *Donc, il faut nécessairement admettre que, dans son premier mouvement, la volonté doit recevoir l'impulsion d'un principe extérieur qui la met en mouvement*, comme le conclut Aristote, dans un chapitre de son Éthique à Eudémius. »

L'article 6 donne enfin le dernier mot sur cette question, en précisant que ce principe extérieur ne peut être que Dieu, puisque seul il est le créateur de la volonté, et que l'objet de celle-ci est le bonheur parfait qui n'est autre que Dieu.

Voilà donc claiiement déterminé en quelle mesure

sequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod incœperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita ; non autem est procedere in infinitum : unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicæ Eudimicæ*. »

l'impulsion immédiate de Dieu est nécessaire, pour que la volonté puisse agir : c'est pour mettre en mouvement la volonté *dans son premier acte,* c'est-à-dire pour lui imprimer la tendance vers la fin dernière, qui est, comme nous l'avons vu plus haut, le principe et le moteur de tous les actes ayant pour objets les choses qui conduisent à la fin.

Or, imprimer la tendance vers la fin dernière, qu'est-ce autre chose que ce que saint Thomas appelle, dans les autres endroits que nous avons vus précédemment, l'inclination naturelle vers le bonheur?

Il est à propos de remarquer enfin que cette motion de la volonté par Dieu est générale, et par le fait indifférente; c'est ce que le grand Docteur déclare de la manière la plus expresse, dans la réponse à la dernière objection de l'article 6 de la même question :

« Dieut meut la volonté de l'homme [1] comme moteur universel, à l'objet universel de la volonté, qui est le bien, et sans cette motion universelle l'homme ne peut vouloir quoi que ce soit ; mais c'est par sa raison que l'homme se détermine à vouloir ceci ou cela, ce qui est bien véritable ou simplement bien apparent. »

V

Pour compléter cette revue de la théorie de la mise

1. S. TH., I-II, Q. IX, A. 6, Ad 3 : « Dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum... »

en mouvement de la volonté, contenue dans la SOMME THÉOLOGIQUE, il ne nous reste plus à examiner que la question x de la Iʳᵉ-IIᵉ qui traite exclusivement [1] « *de la manière dont est mue la volonté* ».

On peut dire que dans cette question, préparée par celles qui précèdent, la solution du problème, recherchant en quoi consiste l'harmonie entre la liberté de l'homme et la mise en mouvement de la part de Dieu, se trouve dégagée des dernières ombres qui pouvaient l'obscurcir. C'est ici en effet que saint Thomas précise les diverses sortes d'indifférence, dont jouit la volonté, dans ses actes, par rapport aux causes qui la mettent en mouvement.

Dans l'article 1ᵉʳ, il établit d'abord que la volonté ne possède pas l'indifférence, et par conséquent n'est pas libre, par rapport à la fin dernière, ou au bonheur, parce qu'elle y tend naturellement; et que cette inclination naturelle et fondamentale est nécessaire, pour servir de principe aux actes contingents et libres, *relativement auxquels la volonté se trouve dans l'indifférence passive.*

Dans l'article 2, il déclare que *la volonté possède l'indifférence objective, relativement aux moyens d'atteindre la fin dernière*, mais non relativement à cette fin elle-même.

Dans l'article 3, il déclare que l'appétit inférieur ne peut faire sortir la volonté de l'indifférence qu'elle possède, à moins que par le dérangement de quelque organe corporel, il n'occasionne du trouble dans la raison.

Enfin dans l'article 4, il déclare nettement que *la vo-*

1. S. TH., I-II, Q. x : *De modo quo voluntas movetur.*

lonté jouit de l'indifférence active, et par conséquent que Dieu, tout en la mettant en mouvement, ne la prive pas de cette indifférence, c'est-à-dire ne la détermine pas *ad unum.*

Nous allons citer, à l'appui de cet exposé, les principaux passages de ces articles.

Article premier. — « ... On appelle encore *nature* [1] une substance ou un être quelconque; et, dans ce sens, on appelle naturel à une chose ce qui lui convient dans sa substance, c'est-à-dire ce qui par soi-même (et non par accident) est inhérent à cette chose. Mais ce qui n'est pas inhérent par soi-même se rapporte toujours à ce qui l'est, comme à son principe; et, *pour cette raison, il est nécessaire* (si l'on entend le mot *nature* en ce sens) *que le principe des choses qui conviennent à un être soit toujours naturel.* On voit cela clairement dans l'intelligence; car les principes de la connaissance intellectuelle sont connus naturellement. De même, *le principe des mouvements volontaires doit être une chose voulue naturellement. Or, cette chose est le bien en général, vers lequel la volonté*

1. S. Th., I-II, Q. x, A. 1 : « ... Alio modo dicitur *natura* quælibet substantia, vel quodlibet ens ; et secundum hoc illud dicitur naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam : et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum : et ideo necesse est quod (hoc modo accipiendo *naturam*), semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu ; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum... »

tend naturellement comme chaque puissance vers son objet... »

Art. 2. — « La volonté est mue de deux manières [1] : d'abord quant à *l'exercice* de l'acte; en second lieu, quant à la *spécification* de l'acte, spécification qui dépend de l'objet.

« De la première manière, la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet; car il est toujours au pouvoir de quelqu'un de ne pas penser à un objet, et par suite de ne pas le vouloir en acte.

« Mais quant à la seconde manière, tel objet meut nécessairement la volonté, tel autre pas... Si l'objet proposé à la volonté est bon universellement et sous tous les rapports, la volonté se portera nécessairement vers lui, en supposant qu'elle veuille quelque chose, car elle ne pourra vouloir ce qui lui est opposé. Si au contraire on lui présente un objet qui ne soit pas bon sous tous les rapports, elle ne se portera pas vers lui nécessairement... »

Art. 4. — « Comme le dit saint Denys [2] (*Des noms*

1. S. Th., I-II, Q. x, A. 2 : « Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter : uno modo, quantum ad *exercitium* actûs ; alio modo, quantum ad *specificationem* actûs, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur ; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non... Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit ; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud... »

2. S. Th., I-II, Q. x, A. 4 : « Respondeo dicendum quod, sicut Dio-

divins, IV), la providence divine doit maintenir intacte la nature des choses, et non l'altérer : c'est pourquoi elle les met toutes en mouvement d'après leur condition, de telle sorte que des causes nécessaires l'action divine tire des effets nécessaires, et des causes contingentes, des effets contingents.

« *Or, comme la volonté est un principe actif, qui n'est pas déterminé à une chose, mais peut se porter indifféremment vers plusieurs, Dieu la met en mouvement de telle façon qu'il ne la détermine pas nécessairement à un objet, mais que son acte demeure contingent et exempt de nécessité, excepté relativement aux objets vers lesquels elle est mue naturellement.* »

VI

Il serait inutile d'accumuler davantage les citations. C'est par centaines que l'on pourrait extraire des Œuvres de saint Thomas les endroits où est développée cette théorie; mais il n'en est aucun où la question de la mise en mouvement de la volonté est traitée aussi *ex professo* et plus magistralement que dans ces premières questions de la Ire-IIe de la SOMME THÉOLOGIQUE.

nysius dicit (IV *De div. nom.*) ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare : unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur. »

Cette théorie, d'une simplicité admirable et toujours la même, peut se formuler comme il suit :

La volonté de l'homme est libre, relativement aux moyens qui peuvent la conduire à sa fin, le bonheur parfait, et non relativement à cette fin elle-même.

L'essence de sa liberté consiste en ce qu'elle n'est pas déterminée à un de ces moyens plutôt qu'à un autre, et que c'est d'*elle-même* qu'elle se porte vers l'objet de son choix.

Mais, pour que la volonté se porte vers cet objet plutôt que vers tel autre, il faut 1° qu'elle soit mise en mouvement, *quant à la spécification* par l'intelligence, qui lui présente différents objets ayant chacun une bonté relative, pouvant procurer le bonheur, sinon en totalité, au moins en partie; 2° qu'elle soit mise en mouvement, *quant à l'exercice*, c'est-à-dire qu'elle passe de la puissance à l'acte; et c'est le désir de la fin, ou le besoin de trouver le bonheur, pour lequel elle éprouve un attrait irrésistible, qui lui fait faire ce mouvement, de telle sorte que *c'est par elle-même, sous l'impulsion de ce besoin*, qu'elle se porte vers l'objet, dans la possession duquel elle croit trouver le bonheur.

Cette inclination vers le bonheur, qui nous est innée et naturelle, et qui nous met en mouvement dans le choix des moyens, provient directement de Dieu; et par le fait même, tout le mouvement produit par son influence ne peut pas ne pas remonter à Dieu.

De la sorte, en tout acte de la volonté, l'effet doit être attribué et à la volonté et surtout à Dieu. — A la volonté,

en ce sens que c'est elle-même qui produit l'action, comme cause prochaine, et par sa propre détermination. — A Dieu, en ce sens que c'est lui qui fait proposer par l'intelligence les différents objets, chacun selon son degré de bonté, et surtout parce que c'est lui qui donne à la volonté la tendance naturelle et invincible par laquelle elle se porte vers tel ou tel objet, à son choix; et aussi parce que c'est en vertu de la puissance qu'il lui a donnée, qu'elle se détermine librement.

Si donc nous analysons l'acte de la volonté, quel qu'il soit, nous trouvons que c'est un mouvement vers le bonheur. Si l'acte est bon, c'est un mouvement vers le bonheur véritable; si l'acte est mauvais, c'est un mouvement vers le bonheur apparent. En tant que *mouvement vers le bonheur*, l'acte vient de Dieu; en tant que *direction*, il vient de l'homme, en vertu de la puissance que Dieu lui a donnée; et c'est en cela que lui incombe la responsabilité morale de son acte, tandis que ce qu'il renferme d'être et de réalité remonte à Dieu.

Pour expliquer cette théorie de saint Thomas, que nous considérons volontiers comme le dernier mot de la science humaine, sur la mise en mouvement de la volonté libre par Dieu, le P. Cornoldi [1] se sert d'une comparaison ingénieuse qui peut jeter un certain jour sur la doctrine du Maître : — Le vent pousse un navire à voiles vers l'Orient, sans détermination du port dans

1. *La Filosofia scolastica speculativa*. L. LXXXII. Ed. Bononiensis 1881. Cité par le P. Liberatore, dans *Institutiones phil.*, T. II, p. 525 (Editio prima novæ formæ 1881).

lequel il doit entrer; cette détermination appartient à celui qui tient le gouvernail, et qui dirige le navire à droite ou à gauche, à son gré. C'est avec raison que l'on dit que le *mouvement* du navire provient du vent, et sa marche doit lui être attribuée tout entière; mais la *direction* de cette marche, et l'entrée dans un port plutôt que dans un autre sont attribuées au timonier. Si le navire se brise contre un écueil, la faute n'en sera pas au vent, par la force duquel le navire aura été poussé, mais au timonier qui ne se sera pas servi utilement de son impulsion. Le vent représente le concours de Dieu, ou la mise en mouvement; le timonier, la volonté libre de l'homme.

CHAPITRE IV

Comment l'école Bannésienne identifie la mise en mouvement avec la prédétermination physique.

De tout ce qui précède, il est clair qu'il faut admettre une mise en mouvement de la volonté libre par Dieu; et, comme toute mise en mouvement est antérieure, au moins sous le rapport de causalité, au mouvement lui-même, on pourrait *à la rigueur*, l'appeler *prémotion*. Que cette motion (ou prémotion) influe intrinséquement et physiquement, d'abord sur l'acte indélibéré dont elle produit toute la réalité, ensuite par l'inclination naturelle, sur la volonté, lorsqu'elle se détermine, cela paraît incontestable; et, dans ce sens, on pourrait, *encore à la rigueur* appeler cette motion (ou prémotion) *physique*.

— Nous disons *à la rigueur*, car le terme *prémotion*, entendu dans le sens que nous donnons, n'est pas conforme à la manière ordinaire de parler, et ne correspond pas adéquatement à l'idée exprimée. On dit en effet en parlant de la mise en mouvement d'un instrument par un ouvrier, la *motion* de cet instrument, et non la prémotion. On dit de même, en parlant de Dieu, la *création*, et non la précréation, la *conservation*, et non la préconservation, quoiqu'il y ait la même raison que pour *prémotion ;* car l'action, par laquelle Dieu crée et conserve,

est antérieure, sous le rapport de causalité, aux choses créées et conservées.

Que la raison soit la même pour l'un et l'autre cas, c'est ce qu'il est facile d'établir, en analysant et en comparant ces différentes opérations, considérées en elles-mêmes, ou de la part de Dieu. La création, la conservation et le concours de Dieu ou la mise en mouvement, se réduisent en effet à un seul et même acte de la volonté divine, qui peut se décomposer ainsi :

1° *Dieu veut que la créature existe*, et par le fait de cette volonté, la créature sort du néant : voilà la création.

2° *Dieu veut que cette créature existe, pendant un temps déterminé*, et par le fait de cette volonté, la créature est conservée dans son être, durant tout ce temps, ni plus ni moins : voilà la conservation.

3° *Dieu veut que cette créature raisonnable éprouve un attrait irrésistible vers le bonheur, et que, par suite de cet attrait, elle se porte, à son gré, vers tel objet qui lui plaira*, et par le fait de cette volonté, la créature raisonnable se portera librement, lorsqu'elle le voudra, vers tel objet particulier dans lequel elle croira trouver le bonheur. Voilà le concours de Dieu, ou la mise en mouvement, tel que nous l'avons expliqué, d'après saint Thomas.

Or, de même que pour les deux premières opérations, on se sert des termes *création* et *conservation*, on doit dire pour la troisième *motion* ou mise en mouvement, plutôt que prémotion. —

Mais s'il s'agissait seulement d'une question de plus ou moins de propriété d'expression, et si l'on admettait

les mots *prémotion physique*, dans le sens que nous avons indiqué plus haut, nous ferions volontiers la concession d'admettre cette expression, afin d'opérer avec des adversaires une conciliation si désirable.

Malheureusement, ce n'est point dans ce sens, que l'explique l'école qui s'est constituée comme la gardienne à outrance de la *prémotion physique*. D'après les représentants les plus autorisés de cette école, la prémotion physique doit s'entendre dans le sens de *prédétermination physique*, et n'est pas autre chose qu'un influx physique sur la volonté, faisant agir et déterminant celle-ci dans tous et chacun de ses actes.

Écoutons d'abord ce que dit à ce sujet Goudin [1], celui des chefs de cette école dont les partisans, comme Billuart, invoquent volontiers l'autorité :

« Les Thomistes [2] ont sur l'influx divin une doctrine plus relevée et plus digne. Ils enseignent... que Dieu non seulement agit par les causes, mais encore qu'il fait par son influx qu'elles agissent, en les appliquant à l'action ; et qu'ainsi non seulement il fait tout avec elles, mais encore tout par elles...

« Cet influx, par lequel Dieu meut à l'action les causes

1. Nous nous sommes servi, pour les citations de Goudin, de la traduction française donnée par le P. Bourar ; mais nous l'avons corrigée en quelques endroits d'après le texte latin de l'édition de Cologne, 1764, conforme d'ailleurs à la dernière édition donnée par l'auteur.

2. PHILOS., P. IV, D. II, Q. III, A. I : « ... Altius ac dignius de influxu divino sentiunt. Docent... Deum non modo causis agere, sed etiam ut illæ agant influxu suo efficere, eas ad agendum applicando ; atque ita non modo cum illis, sed etiam per illas omnia efficere...

« Hunc influxum, quo Deus causas secundas ad agendum movet, complet et applicat, Thomistæ *Præmotionem physicam* vocant, voce quoad usum ali-

secondes, les complète et les applique, les Thomistes l'ont appelé *Prémotion physique,* expression un peu nouvelle quant à l'emploi, mais fort ancienne quant au sens. Elle indique une *motion,* car par elle, comme par une impulsion, toutes choses sont mises en mouvement pour l'action ; *qui précède,* car elle précède par sa nature et sa causalité toute action des agents créés ; et enfin *physique,* afin de la distinguer, en tant qu'elle regarde les agents libres, de la motion morale ; car elle ne consiste pas dans la proposition de l'objet, mais dans l'application active des causes. On la nomme encore ordinairement *prédétermination physique,* parce qu'elle détermine et applique à l'action. »

Et un peu plus loin : « La prémotion physique [1] est l'influx de la cause première reçu, non dans les effets immédiatement, mais dans les causes secondes, par lequel Dieu leur inspire l'efficacité actuelle, les meut et les applique, non seulement objectivement et moralement, par l'attrait et la persuasion, mais physiquement et activement, par une inclination intérieure, qui les applique et les détermine, en leur influant cette activité

quatenus nova, quoad sensum vetustissima : *motionem* quidem, quia eo veluti impulsu cuncta ad agendum promoventur ; *prævıam* vero, quia omnem creati agentis actionem natura et causalitate præcedit ; *physicam* demum, ut eam, quatenus agentia libera afficit, a motione morali distinguant ; non enim in objecti propositione sita est, sed in activa causarum applicatione. Solet dici *Prædeterminatio physica,* quod ad agendum determinet et applicet. »

1. *Ib.*, l. c., A. 2 : « Præmotio physica est influxus causæ primæ receptus, non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet et applicat, non solum objective ac moraliter, alliciendo et suadendo, sed etiam physice et active, inte-

dernière, que l'action suit aussitôt; c'est pour cela qu'on l'appelle *motion physique*. Mais comme la motion et l'ap plication de la vertu active à l'action sont naturellement antérieures à l'action elle-même, toute voie précédant son terme, et toute cause son effet, cette motion est dite *motion qui précède*, ou *prémotion*... »

Le même auteur résume enfin ces notions, en donnant de la prémotion physique la définition suivante : « La prémotion physique est l'influx [1], par lequel Dieu applique la cause seconde à l'action, antérieurement, activement et intrinsèquement. »

Si cette définition n'était pas expliquée par le contexte, nous l'admettrions volontiers, comme conforme à la doctrine de saint Thomas, en entendant *l'influx* comme non distinct de la volonté divine, et *l'application* à *l'action* faite par l'inclination naturelle. Mais, comme on l'a vu, Goudin entend cette application dans le sens *de l'influx de l'activité dernière, que l'action suit aussitôt*, et *de la détermination* immédiate et prochaine de chacun des actes de la volonté.

Il s'en explique encore plus clairement dans ses traités théologiques. Ainsi, dans le traité *De la Volonté de Dieu*, Q. II, A., 2, il recherche : « Si les décrets de Dieu

rius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo : et ideo dicitur *motio physica*. Sed quia motio et applicatio virtutis activæ ad agendum est prius natura quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *prævia motio* seu *præmotio*... »

1. *Ib.*, l. c. : « Præmotio autem physica est influxus, quo Deus prævie, active et intrinsece applicat causam secundam ad agendum. »

sont prédéfinissants [1], par rapport aux actions libres? »

Voici sa réponse : « *Conclusion* [2]. — Dieu, par un décret absolu et efficace de sa divine volonté, a prédéterminé et prédéfini, de toute éternité, distinctement et en détail, toutes nos volitions libres, au moins les bonnes, et il ne peut pas arriver que quelque chose de bon soit fait librement par la créature, si cela n'a pas été ainsi prédéfini. »

Les autres théologiens de cette école ne sont pas moins explicites. Écoutons Alvarez, le disciple de Bannez, et renommé auprès de ses confrères pour la subtilité de son esprit, qu'il déploya si brillamment devant la Congrégation *de Auxiliis*. Dans l'ouvrage qu'il composa, après la clôture du débat sur ces matières, et qui a pour titre : *De Auxiliis*, voici comment il pose la question (Disp. XXII, N. 2) : « Quand on recherche si Dieu [3], par un décret absolu et efficace de sa volonté, prédétermine physiquement toutes les causes secondes à leurs opérations..., le sens est : Si Dieu, par un décret absolu et efficace de sa volonté, antécédemment à toute prescience de la coopération du libre arbitre, qui existera dans l'hypothèse que le

1. TRACT. THEOL. (Edit. Lovan., 1874), Tr. II, Q. II, A. 2 : « An decreta Dei respectu actionum liberarum sint prædefinientia? »

2. *Ib.*, l. c. : « *Conclusio.* — Deus, per decretum absolutum et efficax suæ divinæ voluntatis, ab æterno prædeterminavit et prædefinivit, distincte ac in particulari, omnes nostras volitiones liberas, saltem bonas, nec fieri potest ut quidquam boni libere a creatura fiat, quin ita sit prædefinitum. »

3. DE AUX., D. XXII, N. 2 : « Quando ergo quæritur, utrum Deus absoluto et efficaci decreto suæ voluntatis prædeterminet omnes causas secundas ad suas operationes.., sensus est : utrum Deus absoluto et efficaci decreto suæ voluntatis, antecedenter ad omnem præscientiam cooperationis

libre arbitre soit placé en telles circonstances, a prédéfini et prédéterminé en détail tous les actes futurs, même les libres, et par le même décret, fait physiquement, c'est-à-dire réellement et effectivement, que les causes secondes produisent ces mêmes actes dans le temps. »

Le sens des auteurs qui soutiennent cette opinion est assez clair pour que nous n'ayons pas besoin de multiplier les citations.

Pour résumer, ces auteurs admettent que Dieu a défini et déterminé, de toute éternité, par des décrets absolus, tout ce que la volonté libre doit faire de positif dans le temps, et cela, antécédemment à la prévision de sa coopération. Ensuite, dans le temps, Dieu met en mouvement la volonté, et l'applique à l'action, par un influx physique, qui la détermine, dans le sens du décret absolu prédéterminant, porté par Dieu de toute éternité, de telle sorte qu'il répugne qu'elle puisse choisir effectivement autre chose que ce à quoi elle est ainsi déterminée.

arbitrii creati, futuræ etiam ex hypothesi, quod in talibus circumstantiis constituatur, prædefinierit et prædeterminaverit in particulari omnes actus futuros, etiam liberos, et eodem decreto physice, id est, vere, efficienter faciat, ut causæ secundæ in tempore eosdem actus producant. » (Apud Schneemann, *Controv. de div. grat.*, p. 11, Not. 2.)

CHAPITRE V.

Incompatibilité de la doctrine de saint Thomas avec la prédétermination physique.

Un des philosophes modernes les plus en renom, et qui se fait gloire de suivre les principes de saint Thomas, le P. Liberatore, dans la dernière édition de ses *Institutions philosophiques*, s'exprime en ces termes en parlant de l'opinion de l'Ange de l'École sur cette question : « J'ai feuilleté assidûment [1], avec un soin tout particulier et un zèle ardent, tous les écrits de ce Docteur vraiment angélique, afin de me pénétrer de sa doctrine : or, je puis affirmer, *en toute assurance*, que la prémotion ou la prédétermination est tout à fait en désaccord avec ses principes. »

A l'appui de cette assertion, que nos recherches personnelles nous autorisent à ratifier entièrement, nous pourrions d'abord faire ressortir que saint Thomas n'a *jamais* employé le mot de prédétermination physique, relativement aux actes libres, quoique pourtant ce terme (ou un équivalent, comme *déterminer*, *déterminer ad*

1. *Instit. philos.* (Ed. 1881), T. II, p. 530 : « Ego non tenui studio nec languido amore pervolutavi scripta hujus, vere Angelici, Doctoris, ut ejus doctrinam assequerer ; et tuto possum affirmare præmotionem seu prædeterminationem physicam ab ejus mente esse prorsus alienam. »

unum, déterminer nécessairement, déterminer immuablement) lui soit très familier, lorsqu'il parle de la nature, ou de l'inclination naturelle. Nous pourrions, de plus, faire observer que, dans le système Bannésien, cette prédétermination physique est intimement liée à une foule de questions de la théologie, au point que, dans le *Bouclier Thomistique* de Gonet, on ne trouverait peut-être pas une page sur trois, en moyenne, où il n'en soit fait mention; que le terme est tellement approprié, pour exprimer le sens que l'on y attache, qu'il serait impossible de lui en substituer un autre plus clair, et, par conséquent, qu'il serait bien étonnant que saint Thomas ne l'eût jamais employé, s'il eût partagé l'opinion Bannésienne.

Nous ne nous arrêterons pas à développer cette preuve négative, dont la valeur, très considérable pour tout esprit impartial, ne serait pas à dédaigner, si nous n'avions pas une foule de preuves positives à faire valoir.

ARTICLE I.

La détermination AD UNUM entraîne la nécessité.

Comme nous l'avons vu plus haut (page 30), saint Thomas définit le nécessaire : « *Ce qui ne peut pas ne pas être* [1]. » Cette définition de la nécessité une fois admise,

1. S. Th., I, Q. lxxxii, A. 1 : « Necesse est enim quod non potest non esse. »

voici l'argumentation fort simple que nous en déduisons :

— Ce qui ne peut pas ne pas arriver est nécessaire.

— Or, ce qui est prédéterminé par Dieu absolument ne peut pas ne pas arriver.

— Donc ce qui est prédéterminé par Dieu absolument est nécessaire.

— Or, d'après les Bannésiens, chaque acte de la volonté libre est prédéterminé par Dieu absolument.

— Donc, d'après les Bannésiens, chaque acte de la volonté libre est nécessaire.

Cette argumentation entre si bien dans les principes du Docteur Angélique, qu'il admet pour ainsi dire comme un axiome, que ce qui est déterminé *ad unum* immuablement (ou en d'autres termes, *absolument*) est nécessaire

C'est ainsi que, dans l'article 6 de la question XXII, *De la vérité* (CONTROVERSES), comme nous l'avons encore vu précédemment (page 27), il le pose en principe, qui n'a pas besoin d'être discuté : « On dit qu'une chose est nécessaire [1], lorsqu'elle est immuablement (ou *absolument*) déterminée *ad unum.* » Et il ajoute : « Or, comme la volonté est indéterminée par rapport à beaucoup de choses, elle n'est pas nécessitée par rapport à tout, mais seulement par rapport aux choses, pour lesquelles elle est déterminée par inclination naturelle, comme il a été dit. »

Il est donc évident que, pour saint Thomas, *être déter-*

1. QUÆST. DISP., *De Verit.*, Q. XXII, A. 6 : « Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium quod est immutabiliter determinatum ad unum... »

miné absolument ad unum est la même chose qu'*être nécessité*, et que pour ne pas être nécessité, il ne faut pas être déterminé.

Pour ne pas admettre cette conséquence, les Bannésiens ont recours à deux espèces de détermination *ad unum :* l'une naturelle, qui nécessite, et l'autre pour les actes libres, qui ne nécessite pas.

Sur quoi repose cette distinction? Comment deux causes, identiques en tant que causes, peuvent-elles produire des effets diamétralement opposés? C'est ce que les Bannésiens feraient bien d'expliquer; car avant d'admettre une distinction essentielle entre les effets, alors que les causes sont identiques, il faut à tout homme sérieux autre chose qu'une simple affirmation.

Que les causes, c'est-à-dire ces deux déterminations, soient identiques, c'est ce qui paraît évident; car elles sont toutes les deux *absolues* et *ad unum.* — Que ces causes doivent produire des effets identiques, c'est ce qui ne paraît pas moins évident; car c'est précisément parce que la détermination naturelle est absolue et *ad unum*, que l'inclination qui en résulte est nécessaire et non contingente. Donc, si la détermination des actes libres est absolue et *ad unum*, ceux-ci doivent aussi être nécessaires et non contingents.

Le seul fondement sur lequel les Bannésiens appuient cette théorie de la double détermination *ad unum*, sont deux textes de saint Thomas, dans lesquels cette distinction se trouve soi-disant employée.

Le premier est le texte déjà cité p. 42-43 (S. Th.,

I-II, Q. x, A. 4) : « ... Or, comme la volonté est un principe actif [1], qui n'est pas déterminé à une chose, mais peut se porter indifféremment vers plusieurs, Dieu la met en mouvement de telle façon qu'il ne la *détermine pas nécessairement* à un objet, mais que son acte demeure contingent et exempt de nécessité, excepté relativement aux objets vers lesquels elle est mue naturellement. »

Le second est tiré des CONTROVERSES, *De la puissance,* Q. III, A. 7, Ad. 13 : « On dit que la volonté a le domaine de son acte [2], non dans le sens de l'exclusion de la cause première, mais parce que la cause première n'agit pas dans la volonté, de façon à la déterminer *ad unum* nécessairement, comme elle détermine la nature ; c'est pourquoi la détermination de l'acte reste au pouvoir de la raison et de la volonté. »

Voilà les deux seuls passages dans lesquels saint Thomas emploie cette dénomination *déterminer nécessairement,* tandis que dans cent autres endroits, comme nous aurons bientôt occasion de le faire voir, il dit simplement que la volonté libre n'est pas et ne peut pas être *déterminée ad unum.*

1. S. Th., I-II, Q. x, A. 4 : « ... Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat ; sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur. »

2. QUÆST. DISP., *De Pot.,* A. 7, Ad 13 : « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia prima causa non agit ita in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. »

Examinons donc si ces mots *déterminer nécessairement* ont un autre sens que ceux-ci : *déterminer ad unum.* En d'autres termes, le mot *nécessairement* restreint-il le sens de la détermination *ad unum,* et en désigne-t-il une espèce particulière?

Nous croyons pouvoir affirmer en toute assurance que non. Ce mot ne fait que renforcer et expliquer le terme déterminer *ad unum*, et n'indique aucunement une espèce particulière de détermination.

Cela ressort d'abord assez clairement du contexte. Dans le premier passage, l'argument tire toute sa force de l'antithèse établie entre les deux propositions : *Comme la volonté est un principe actif qui n'est pas déterminé à une chose... Dieu ne la détermine pas* (nécessairement) *à un objet*. Or, pour que l'anthithèse soit exacte, il faut que le terme de comparaison soit entendu dans le même sens dans l'une et l'autre proposition. Mais dans la première proposition, il est question de la détermination *ad unum* sans restriction ; donc, dans la seconde, il ne peut être question d'une détermination avec restriction. Donc, le mot *nécessairement* n'apporte aucune restriction, mais est ajouté pour renforcer le sens.

Il nous serait facile de montrer qu'il en est exactement de même dans le second passage, allégué plus haut.

Mais admettons un instant que le sens donné par les Bannésiens soit le véritable, à savoir, que par ces mots : *ne pas déterminer nécessairement*, il est question d'une espèce de détermination qui ne nécessite point. En ce cas, cette détermination de la part de Dieu est-elle ab-

solue, et doit-elle obtenir son effet? — On ne peut se dispenser de répondre *oui.* Ce qui est ainsi déterminé par Dieu peut-il ne pas arriver? — Évidemment non, sans quoi la volonté de Dieu ne serait plus toute-puissante. Donc, ce qui est ainsi déterminé par Dieu n'est pas contingent; donc, c'est nécessaire...

Pourquoi prêter d'ailleurs cette antilogie à saint Thomas, lorsque non seulement le contexte des passages allégués, mais encore une foule de passages parallèles et tout l'ensemble de sa doctrine, comme nous le verrons bientôt, exigent le contraire? Que les Bannésiens tâchent donc d'expliquer leur théorie comme ils pourront, mais qu'ils n'invoquent pas à l'appui l'autorité de l'Ange de l'École!

A défaut de meilleure raison, les Bannésiens ont enfin recours à une réponse à laquelle ils reviennent sans cesse, à savoir, que *Dieu, par la détermination de la volonté, produit la liberté au lieu de la détruire, et que l'acte est d'autant plus libre que Dieu le détermine plus immédiatement.*

Mais, si la détermination intrinsèque de l'acte de la volonté ne peut avoir lieu sans que cet acte soit nécessaire, et par conséquent sans que la liberté soit détruite, comment peut-on concevoir que Dieu, en déterminant la volonté, fasse en même temps qu'elle soit libre? Cette réponse ne renferme-t-elle pas une contradiction dans les termes? Ne revient-elle pas par hasard à dire : *Dieu, en enlevant la liberté à la volonté, fait, par cela même, que celle-ci agisse plus librement et soit d'autant plus libre?*

Car enfin la liberté d'indifférence consiste dans l'élec-

tion que la volonté a le pouvoir de faire entre ceci ou cela, entre agir ou ne pas agir. Si elle est déterminée à ceci, comment a-t-elle encore le pouvoir de choisir cela? Si elle est déterminée à agir, comment pourra-t-elle choisir de ne pas agir? Par conséquent, si, par la prédétermination, Dieu ne laisse pas subsister le pouvoir de choisir *effectivement* ce pour quoi la volonté n'est pas prédéterminée, non seulement il ne produit pas, mais il détruit la liberté.

Il n'entre pas dans notre plan de discuter les distinctions plus ou moins subtiles, par lesquelles les Bannésiens s'efforcent d'atténuer la portée de ce raisonnement, car pour ne diminuer en quoi que ce soit l'autorité de l'enseignement du Docteur Angélique, nous ne voulons entrer que le moins possible dans des développements, qui ne seraient pas extraits directement de ses ouvrages. Il nous suffira d'observer ici, d'une manière générale, que, lorsqu'ils sont forcés d'expliquer en quoi consiste en dernière analyse la liberté, sous la prédétermination physique, les Bannésiens, même les plus illustres, arrivent, *sans toutefois le reconnaître,* à n'admettre plus réellement, que le volontaire ou l'immunité de violence, l'indifférence passive, et tout au plus l'indifférence objective du jugement, mais non l'indifférence active consistant dans le pouvoir de choisir, et constituant, d'après saint Thomas, l'essence même de la liberté.

Il nous paraît tout à fait certain que, dans l'esprit de saint Thomas, détermination *ad unum* et nécessité sont une seule et même chose.

Qu'on lise par exemple l'article 6 de la question XIII de la Ie-IIe de la SOMME THÉOLOGIQUE, qui a pour objet de chercher « *si l'homme fait son choix par nécessité ou librement* ». La réponse est ainsi conçue :

« L'homme[1] ne fait pas son choix par nécessité. La raison en est que, ce qui peut ne pas être n'est pas nécessairement. Et qu'il lui soit possible de choisir ou de ne pas choisir, cela résulte *du double pouvoir qu'il possède :* il peut en effet vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir ; il peut vouloir ceci ou cela. Ce pouvoir provient de sa nature raisonnable : en effet, la volonté peut se porter vers tout ce que la raison saisit comme bon. Or, la raison peut saisir comme bon, non seulement de vouloir et d'agir, mais encore de ne pas vouloir et ne pas agir, etc... »

On le voit : si l'homme n'est pas nécessité dans son choix, c'est parce qu'il possède le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ceci ou cela, en d'autres termes c'est parce qu'il n'est pas déterminé *ad unum*.

Supposons maintenant que le Docteur Angélique ait été d'avis que la volonté eût besoin d'être prédéterminée *ad unum*, pour faire son choix. Au lieu de se borner à ce simple exposé, n'aurait-il pas dû, dans ce cas, chercher à

1. S. TH., I-II, Q. XIII, A. 6 : « Homo non ex necessitate eligit ; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere ; potest etiam velle hoc vel illud : cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, et non agere... »

expliquer comment le choix entre plusieurs objets peut exister en même temps que la détermination *ad unum;* comment ce qui est prédéterminé absolument pourrait ne pas être, et par conséquent resterait contingent? Si ces explications n'avaient pas été données dans le corps de l'article, n'aurait-il pas dû au moins se poser l'objection afin d'en donner une réponse satisfaisante? Cette objection est en effet très grave contre le système de la prédétermination physique; et quiconque est familier avec la manière de procéder de saint Thomas, sait qu'il n'a pas l'habitude de laisser de côté les objections sérieuses, pour se procurer la facile victoire de répondre à celles qui sont de moindre valeur.

Ce n'est pas seulement sur des présomptions, quelque fondées qu'elles puissent être, que nous pensons que saint Thomas assimilait la détermination *ad unum* avec la nécessité; nous en avons la preuve positive et péremptoire dans les propres déclarations du saint Docteur lui-même.

S. TH., I, Q. LXXXIII, A. 1 [1] : « *Le jugement de la raison peut se porter sur des objets différents, et n'est pas déterminé à un en particulier, d'où il suit évidemment que l'homme possède le libre arbitre, par cela même qu'il possède la raison.* »

CONTROVERSES, *Du mal,* Q. VI, A. 1 [2] : « ... (Dieu)

1. S. TH., I, Q. LXXXIII, A. 1 : « ... Judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est. »

2. QUÆST. DISP., *De Malo,* Q. VI, A. 1 : « ... Deus voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. »

met en mouvement la volonté, selon sa condition, *de façon à ne pas la nécessiter, mais à la laisser indéterminée par rapport à plusieurs objets.* »

Enfin, si la détermination de la volonté *ad unum,* telle que les Bannésiens la supposent pour chacun des actes libres, ne constitue pas la nécessité, en quoi consiste celle-ci ? Ce n'est pas dans la violence, qui, provenant d'un principe extérieur, s'exerce contre l'inclination de la volonté, et dont l'immunité constitue *la liberté de spontanéité.* Qu'est-ce donc que cette nécessité, dont l'immunité constitue l'élément négatif de la *vraie liberté d'indifférence ?*

Saint Thomas n'admet que deux sortes de nécessité : celle de la violence, et celle de la détermination *ad unum,* comme dans la nature. (Voir pages 25-26.) Il n'y a donc pas lieu d'en chercher une autre sorte, et il faut admettre que l'immunité de nécessité n'est pas autre chose, d'après saint Thomas, que *l'immunité de détermination* ad unum.

ARTICLE II.

La volonté libre a le domaine de ses actes.

Saint Thomas déclare en maints endroits de ses Œuvres que *le propre de la cause libre est de se déterminer elle-même, et de ne pas être déterminée par un autre.*

Il le prouve d'abord, en montrant que *la volonté, en tant que libre, a le domaine de ses actes,* et participe ainsi, autant que possible, à la suprême souveraineté et indépendance, qui est l'apanage de Dieu.

CONTROV., *De la vérité*, Q. XXII, A. 4 [1] : «... Plus une nature se rapproche de Dieu, et plus la ressemblance de la dignité divine se trouve exprimée en elle. Or, il appartient à la dignité divine de mouvoir, d'incliner et de diriger toutes choses, et de n'être mû, incliné ou dirigé par qui que ce soit. C'est pourquoi plus une nature est voisine de Dieu, *moins elle est inclinée par lui, et plus elle est apte à s'incliner elle-même*.

« C'est ainsi que la nature insensible qui, en raison de sa matérialité, est très éloignée de Dieu, tout en étant inclinée vers une fin, n'a pas en elle quelque chose qui l'incline, mais seulement le principe de l'inclination, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (*Art. 1*).

« La nature sensitive, étant plus rapprochée de Dieu, a en elle-même quelque chose qui l'incline, à savoir l'appréhension de l'objet en tant qu'appétible ; cette inclination n'est cependant pas au pouvoir de cet animal qui est incliné, mais elle est déterminée en lui *par un autre* (c'est-à-dire par Dieu). En effet, à la vue d'un objet agréable, l'animal ne peut pas ne pas le désirer, parce que les

1. QUÆST. DISP. *De Ver.*, Q. XXII, A. 4 : « ... Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quæ, ratione suæ materialitatis, est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex prædictis (art. 1 huj. quæst.) patet. Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in se habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum ; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate hujus animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim, ad aspectum delectabilis, non potest non concupiscere illud ; quia illa animalia non habent

animaux n'ont pas le domaine de leur inclination ; ce qui fait dire à Damascène *(De la foi ortho.*· II, 27) : « Ils n'agissent pas, mais plutôt ils subissent l'action. » La raison en est que la force de l'appétit sensible réside dans un organe corporel, et par le fait se rapproche des dispositions de la matière et des choses corporelles, de telle sorte qu'elle est mue, plutôt qu'elle ne meut.

« Quant à la nature raisonnable, qui se rapproche de Dieu autant que possible, elle possède non seulement une inclination vers quelque chose, comme les êtres inanimés, ou bien encore la mise en mouvement d'une inclination qui serait déterminée par un autre, comme la nature sensitive ; *mais elle possède en outre le pouvoir sur cette inclination, de telle sorte qu'il ne lui soit point nécessaire d'être inclinée vers le bien reconnu appétible, mais qu'elle puisse s'incliner ou non ; et ainsi l'inclination ne lui est pas déterminée par un autre, mais est le fait de sa propre détermination*. Cela lui convient en tant qu'elle ne se sert pas d'un organe corporel ; et de la sorte elle s'éloigne de la nature de l'être mis en mouvement, et se rapproche de

dominium suæ inclinationis ; unde « Non agunt, sed magis aguntur », secundum Damascenum, (Lib. II, *de Fide Orth.*, C. XXVII, *Pat. græc. lat.*, T. XCIV, col. 962) ; et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem, quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari : et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali ; et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis »

la nature de l'être qui met en mouvement et qui agit... »

D'après saint Thomas, la créature raisonnable est donc d'autant plus libre, qu'elle participe davantage au souverain domaine de Dieu, qu'elle est moins inclinée par lui dans chacune de ses actions, et qu'enfin elle se rapproche autant que possible de l'indépendance de l'Être qui existe par lui-même. Comment concilier avec ces principes, la dépendance totale et absolue de la volonté, dans chacun de ses actes, requise par les Bannésiens ? Comment cette dépendance totale se rapproche-t-elle autant que possible de l'indépendance suprême ?

ARTICLE III.

Dieu n'est en aucune manière cause du mal moral.

A cette doctrine se rattache intimement celle par laquelle le Docteur angélique explique le mal moral, et montre que *Dieu n'en est point la cause, mais bien la volonté libre toute seule.*

Ainsi dans le COMMENTAIRE *sur le 2e Livre des Sentences*, D. XXXIX, Q. I, A. 1[1] : « On n'impute à péché et à

1. COM. *in* II *Sent.*, D. XXXIX, Q. I, A I : « Nihil imputatur alicui in peccatum et culpam, nisi illud cujus causa ipse est : quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde quum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentia et voluntas actus, voluntas potentia, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus qui a nobis est. Sed sciendum quod aliquis actus sit ab aliquo dupliciter. Uno modo, tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum, et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut

faute à quelqu'un que ce dont il est cause ; parce que nous ne sommes loués ou blâmés, que pour les actes *qui sont nôtres*, et que les choses dont nous ne sommes pas cause n'existent pas par un acte *qui soit nôtre*.

« Or, on distingue dans la volonté la puissance et l'acte. Ce qui en nous peut être péché, n'est pas la puissance de la volonté, qui est de Dieu, et non pas de nous, mais seulement *l'acte de la volonté, qui est de nous*.

« Mais il faut savoir qu'un acte peut venir de quelqu'un de deux manières. D'abord, selon la substance de l'acte et en même temps selon la détermination de l'agent à l'acte, et c'est cela qui est dit être, à proprement parler, au pouvoir de l'agent, comme cela a lieu pour la volonté ; car la puissance de la volonté est en elle-même indifférente, par rapport à plusieurs objets, mais *si elle se porte d'une manière déterminée à cet acte-ci ou à cet acte-là, cela provient non pas d'un autre qui la détermine, mais d'elle-même*.

« Dans les choses naturelles au contraire, l'acte est produit par l'agent ; la détermination à cet acte ne vient cependant pas de lui, mais de celui qui lui a donné sa nature, (c'est-à-dire de Dieu) par laquelle il est déterminé à cet acte.

est in voluntate ; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura ; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus, actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur : unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati et in culpam et peccatum imputatur. »

« *Et c'est pour cela que l'acte de la volonté est dit lui appartenir, dans l'acception la plus rigoureuse du mot;* d'où suit que si il y a un défaut dans cet acte, c'est à la volonté qu'il sera imputé à faute et à péché... »

Saint Thomas dit de même à l'article suivant de la même question : « La raison de la faute [1], dans l'acte désordonné, vient de ce qu'il est produit par quelqu'un qui a le domaine de son acte. Ce privilège existe dans l'homme, selon cette puissance qui s'étend à plusieurs objets, et *n'est déterminée que par elle-même à quelqu'un d'entre eux.* »

De même, dans les CONTROVERSES, au Livre *Du mal*, Q. III, A. 2, le Docteur angélique dit encore : « ... Il faut donc dire [2] que Dieu est le premier principe de tous les êtres, mais en même temps que *certains êtres sont mus par lui de telle sorte qu'ils se meuvent aussi eux-mêmes*, comme ceux qui ont le libre arbitre. Si ces êtres se trouvent dans la disposition requise et dans l'ordre voulu, pour recevoir la motion, par laquelle Dieu les met

1. COM, *in* II *Sent.*, D. XXXIX, Q. I, A. 2 : « Ratio enim culpæ in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine, secundum illam potentiam quæ ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur, nisi ex seipsa. »

2. QUÆST, DISP. *De Malo*, Q. III, A. 2 : « ... Sic ergo dicendum quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium, quæ si fuerint in debita dispositione, et in ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam ; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio deordinata, quæ est actio peccati ; et sic id quod est ibi de actione reducetur in Deum sicut in causam ; quod autem est ibi de inordinatione, vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. »

en mouvement, les actions qui suivront seront bonnes, et se rapporteront totalement à Dieu, comme à leur cause. Si au contraire ils ne se trouvent pas dans l'ordre requis, l'action qui suivra sera désordonnée, et ce sera l'action du péché ; dans ce cas, ce qu'il y a d'action se rapporte à Dieu, comme à sa cause, et *ce qu'il y a de désordre et de difformité n'a pas Dieu pour cause, mais seulement le libre arbitre*. A cause de cela, on dit que l'action du péché est de Dieu, mais non le péché. »

Dans la même question, à l'article précédent, saint Thomas dit encore, en répondant à la 4e objection : « Ce qu'il y a de causé dans l'effet [1] doit remonter à la cause, mais non ce qui s'y trouve autrement. C'est ainsi que le péché est causé par le libre arbitre, *en tant que celui-ci s'écarte de Dieu ;* et c'est pour cela que Dieu n'est pas la cause du péché, quoiqu'il le soit du libre arbitre. »

Et un peu plus loin, dans la réponse à la 8e objection, il dit de même : « Dieu, pour sa part [2], se communique à tous, selon les dispositions de chacun ; d'où il suit que

1. Quæst disp., *De Malo*, Q. iii, A. 1, Ad. 4 : « ... Effectus causati, in quantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato, non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci... Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio, secundum quod deficit à Deo ; unde non oportet quod sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii. »

2. Ib., Ad. 8 : « Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum ; unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinæ. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa a Deo, sed ex hoc quod ipse, cui gratia apponitur, impedimentum gratiæ præstat, in quantum avertitur a non avertente se lumine, ut dicit Dionysius (*De div. nom.*, C. iv). »

si une chose manque de participer à la bonté divine, *cela vient de ce que, de son côté, il y a un obstacle à la participation*. Si, par exemple, la grâce n'est pas accordée à quelqu'un, *la cause n'en est pas en Dieu, mais en l'homme à qui la grâce est offerte, et qui y met un empêchement, en se détournant de la lumière, qui, elle, ne se détourne pas de lui,* comme dit saint Denys. »

Comme on le voit, l'indépendance du libre arbitre, au moins sous le rapport de cause de la difformité de l'acte, se détache nettement. Ces textes du grand Docteur reviennent exactement à ce que nous avons dit plus haut *du mouvement et de sa direction*. Dieu est cause totale du mouvement, mais le libre arbitre est cause de la direction; et c'est parce qu'il produit cette direction *par lui-même*, qu'il en est responsable.

Il ne faudrait pas entendre ces textes dans le sens trop absolu, que le libre arbitre n'a le domaine de son acte, que relativement à la faute et au péché; car cette proposition a été condamnée dans Baius. *(Le libre arbitre n'a de force que pour pécher.)* Saint Thomas dit positivement le contraire en cent endroits différents de ses Œuvres, comme par exemple dans la SOMME THÉOLOGIQUE, I., Q. XXII, A. 2, Ad 5 :

« Comme la créature raisonnable a [1], par le libre arbitre, le domaine de son acte (ainsi qu'il a été dit Q. XIX, A. 10),

1. S. TH., I, Q. XXII, A. 2, Ad 5 : « ... Quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (Q. XIX, A. 10), speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum ; et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. »

elle est soumise à la providence divine d'une manière toute spéciale, en ce sens que ses actes lui sont imputés à mérite ou démérite, et qu'elle en reçoit une récompense ou un châtiment. »

On voit ici que la raison de l'imputabilité du mérite est la même que pour le démérite, et repose sur le domaïne que le libre arbitre a de ses actes.

Résumons cette preuve tirée de l'explication du mal moral et faisons-en l'application.

(a). D'après saint Thomas, pour qu'un acte nous soit imputé, il faut qu'il soit *nôtre;* pour qu'il soit nôtre, il faut que nous en soyons *cause proprement dite;* pour que nous en soyons cause proprement dite, *il faut que la détermination vienne de nous, et non pas d'un autre.*

— D'après les Bannésiens, chaque acte de la volonté devant être déterminé par Dieu, la détermination quoique produite par nous, ne peut pas être dite venir de nous, *mais d'un autre.* Or, s'il en est ainsi, nous n'en sommes pas cause proprement dite, d'après les principes de saint Thomas, et ces actes ne sont pas strictement nôtres. Dès lors, s'ils sont mauvais, ils ne pourront pas nous être imputés.

(b). De même, d'après saint Thomas, si, à la suite du mouvement imprimé par Dieu, on rencontre le péché, cela tient à ce que la créature, *qui, tout en étant mue par Dieu, a le privilège de se mouvoir elle-même,* ne se trouve pas dans la disposition requise pour recevoir la motion divine. Mais d'où vient qu'elle n'est pas dans cette disposition ?

De ce que le libre arbitre, *qui n'est déterminé que par lui-même, à choisir l'un des différents objets, vers lesquels il peut se porter,* a de lui-même, et sans être poussé par Dieu, fixé son choix sur un objet mauvais.

— La théorie Bannésienne est diamétralement opposée à ces principes. D'après elle, la créature libre se trouve dans une disposition contraire à l'ordre (lorsqu'elle reçoit la motion divine), par le fait d'un acte de sa volonté; mais cet acte a eu besoin, pour exister, d'être prédéterminé par Dieu, ce qui fait qu'il ne peut pas ne pas remonter à Dieu comme cause, selon l'axiome philosophique : *Causa causæ est causa causati.*

Pour sauvegarder la sainteté de Dieu, il faut nécessairement que la détermination de l'acte, qui se porte sur un objet mauvais, et qui constitue *le formel* du péché, soit de la créature *seule*, et ne puisse aucunement être attribuée à Dieu.

C'est ce qu'affirme saint Thomas, lorsqu'il dit encore (CONTROVERSES, *Du Mal,* Q. VI, A. I, Ad 5) [1] : « La volonté de l'homme peut être en désaccord avec la volonté de Dieu, à savoir *si elle veut une chose que Dieu ne veut pas qu'elle veuille,* comme lorsqu'elle veut pécher. »

Mais si l'acte de la volonté était prédéterminé par Dieu, pourrait-on dire que la volonté veut quelque chose que Dieu ne veut pas qu'elle veuille?

1. QUÆST. DISP., *De Malo,* Q. VI, A. I, Ad 5 : « Voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, in quantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare. »

En plusieurs endroits de ses Œuvres, mais notamment dans l'article des CONTROVERSES, que nous venons de citer tout à l'heure (p. 65 et suiv.), saint Thomas apporte, pour faire comprendre sa pensée, un exemple emprunté à l'ordre matériel, qui nous permettra de bien saisir la divergence de la théorie des Bannésiens d'avec la sienne.

— Un homme boite en marchant, parce qu'il a une jambe trop courte. Le mouvement de la marche provient de l'âme, qui imprime la force motrice ; le défaut de la marche, à savoir la claudication, provient seulement de la jambe qui est trop courte, et aucunement de l'âme, qui n'a influé en rien sur la jambe, pour la rendre trop courte. C'est pourquoi on attribue tout le mouvement de la marche à l'âme, et non point la claudication, puisqu'elle n'en est pas cause. —

ARTICLE IV.

De l'indétermination de la volonté libre.

Avant d'aller plus loin, examinons, d'après saint Thomas, *en quoi consiste au juste l'indétermination de la volonté libre*.

Dans l'article des CONTROVERSES, que nous avons cité en partie plus haut (p. 27-28), le Docteur angélique s'exprime ainsi à ce sujet [1] :

« L'indétermination de la volonté se rencontre par

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. XXII, A. 6 : «... Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium ; scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

rapport à trois choses, à savoir : l'objet, l'acte, et l'ordre à suivre pour atteindre la fin.

1° « La volonté est indéterminée par rapport à l'objet lorsqu'il s'agit de choses qui conduisent à la fin, mais non lorsqu'il s'agit de la fin dernière elle-même, comme il a été dit ; ce qui a lieu parce qu'on peut parvenir à la fin par bien des voies, et que les voies d'y parvenir sont différentes selon les différentes circonstances. *C'est pour cela que la tendance de la volonté ne peut pas être déterminée, pour ce qui conduit à la fin,* comme il arrive dans les choses naturelles, qui n'ont, pour parvenir à leur fin fixe et déterminée, qu'une voie fixe et déterminée. Ainsi il est évident que les choses naturelles tendent, comme par nécessité, à leur fin, et aussi aux moyens qui conduisent à leur fin, puisqu'elles n'en peuvent rien recevoir qui puisse les attirer ou les repousser.

« Quant à la volonté, elle se porte par nécessité vers sa fin dernière, de telle sorte qu'elle ne puisse pas ne pas s'y porter ; mais elle ne se porte pas par nécessité vers les

« Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas, quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est (*art. præced.*) ; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et deo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem ; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

moyens qui conduisent à la fin. C'est pourquoi, sous ce rapport, elle peut se porter vers ceci ou vers cela.

2° « La volonté est indéterminée par rapport à l'acte, parce que, en face d'un objet déterminé, elle peut poser son acte ou ne pas le poser, selon son bon plaisir; car elle peut produire son acte par rapport à n'importe quel objet ou ne pas le produire, — ce qui n'a pas lieu dans les choses naturelles, car ce qui est lourd descend de fait toujours en bas, à moins que quelque chose ne l'en empêche; cela tient à ce que les choses inanimées ne sont pas mues par elles-mêmes, mais par d'autres, d'où vient qu'elles n'ont pas le choix entre être mues et ne pas être mues —. Les êtres animés au contraire se meuvent par eux-mêmes, et c'est pour cela que la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir.

3° « L'indétermination de la volonté, par rapport à l'ordre à suivre pour atteindre la fin, consiste en ce qu'elle peut se porter vers ce qui est ordonné à la fin ou réellement ou seulement en apparence. Cette indétermination

« Secundo, est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire, quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt motæ a seipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatæ moventur a seipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

« Tertio, indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum, et hæc indeterminatio ex duobus contingit, scilicet : ex indeterminatione circa objectum, in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta... »

provient de deux causes, à savoir : de l'indétermination de l'objet, en ce qui conduit à la fin, et de plus *de l'indétermination de l'appréhension,* qui peut être droite ou erronée..., »

Plusieurs choses sont dignes de remarque dans ce passage :

1° De ce qu'il y a plusieurs voies pour parvenir à la fin, et que la volonté doit être indifférente par rapport à ces différentes voies, il suit que *sa tendance ne peut être déterminée à un de ces moyens.* Donc, d'après saint Thomas, l'indifférence par rapport à plusieurs ne peut pas subsister, s'il y a détermination *ad unum.*

2° De ce que les choses naturelles n'ont qu'une voie fixe et déterminée, pour parvenir à leur fin fixe et déterminée, *il est évident qu'elles tendent par nécessité à leur fin, et aux moyens qui y conduisent.*

Donc, il n'y a pas de différence entre être déterminé à une chose, et être nécessité à cette même chose, comme nous l'avons dit, dans l'article Ier de ce chapitre.

3° La même conclusion résulte encore de ce qui est dit de la volonté, *qui se porte vers la fin dernière par nécessité,* parce qu'elle est déterminée par rapport à elle, *mais ne se porte pas par nécessité vers les moyens qui conduisent à la fin,* parce qu'elle n'est déterminée à aucun d'entre eux.

4° La raison pour laquelle la volonté peut se porter vers ce qui ne conduit à la fin qu'apparemment (c'est-à-dire vers le mal), est, d'une part, l'indétermination des moyens, et, de l'autre, *l'indétermination de l'appréhension.*

Si saint Thomas n'a pas voulu, par ces dernières paroles, exprimer que Dieu ne détermine pas immédiatement la volonté, lorsqu'elle agit librement, nous ne savons comment il aurait pu faire, au cas où il eût voulu l'exprimer, pour le dire plus clairement.

ARTICLE V.

De la détermination de la volonté libre par elle-même.

La conséquence de l'indétermination de la volonté libre, est que *c'est celle-ci qui se détermine elle-même,* ou *par elle-même.* Saint Thomas revient fort souvent sur ce principe.

SOMME TH., I, Q. LXXXIII, A. 1, Ad 3 [1] : « *Le libre arbitre est la cause de son mouvement, parce que l'homme, par le libre arbitre, se met lui-même en mouvement pour agir.* »

Ib. I, Q. CV, A. 4, Ad 2 [2] : « *Etre mû volontairement est la même chose que se mouvoir par soi,* c'est-à-dire par un principe intrinsèque. »

Ib. l. c. Ad 3 [3] : « Si la volonté était mue par un autre, *de telle sorte qu'elle ne se mettrait pas elle-même en mouvement,* ses œuvres ne seraient ni méritoires ni déméritoires. »

1. S. TH., I, Q. LXXXIII, A. 1, Ad 3 : « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. »

2. IB., I, Q. CV, A. 4, Ad 2 : « Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco. »

3. IB., l. c. Ad 3 : « Si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. »

C'est par centaines que nous pourrions extraire des Œuvres du Docteur angélique des passages analogues; nous nous bornerons à ajouter seulement le suivant :

CONTROVERSES, *De la Vér.* Q. XXII, A. 6, Ad 1 [1] : « L'être de l'âme n'est pas déterminé par elle-même, mais par un autre; ***mais c'est elle qui détermine l'acte de sa volonté***, et, pour cette raison, quoique son être soit immuable, cependant l'acte de sa volonté est indéterminé, et partant peut se porter sur des objets divers. »

ARTICLE VI.

La volonté libre passe par elle-même de la puissance à l'acte.

Pour mettre ce point de doctrine de saint Thomas plus en relief, nous allons répondre à ce que les Bannésiens considèrent comme un argument décisif en leur faveur, à savoir ***qu'il répugne que la volonté passe par elle-même de la puissance à l'acte, ce qui aurait lieu si elle pouvait se déterminer elle-même.***

Nous laisserons, selon notre habitude, la parole au saint Docteur.

CONTROVERSES, *Du Mal,* Q. VI, A. 1 [2] : « Pour montrer

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. XXII, A. 6, Ad 1 : « Esse animæ non est determinatum a se ipsa sed ab alio ; sed ipsa determinat sibi suum velle ; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. »

2. QUÆST. DISP., *De Malo,* Q. VI, A. 1 : «... Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus,

que la volonté n'est pas mue par nécessité, il faut considérer le mouvement de la volonté, et quant à l'exercice de l'acte, et quant à la détermination de l'acte qui vient de l'objet, (c'est-à-dire la spécification).

« Quant à l'exercice (c'est-à-dire quant au passage de la puissance à l'acte, de la part de la volonté), *il est tout d'abord évident que la volonté est mise en mouvement par elle-même :* car de même qu'elle met en mouvement les autres puissances, *ainsi elle se met elle-même en mouvement.*

« *Et il ne suit pas de là, que la volonté soit en puissance et en acte sous le même rapport.*

« Car, de même que l'homme, dans la voie des découvertes, se meut par son intelligence pour acquérir la science — lorsque du connu il arrive à l'inconnu qu'il ne connaissait auparavant qu'en puissance — ainsi, *par le fait que l'homme veut une chose en acte, il se met en mouvement pour en vouloir une autre aussi en acte.*

« C'est ainsi que parce qu'il veut la santé, il se met en mouvement pour vouloir prendre la potion ; en effet, parce qu'il veut la santé, il commence à délibérer sur les moyens qui peuvent la lui procurer, et il finit par se décider à prendre la potion.

qui est ex objecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa ; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum ; ta per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu ; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem ; ex hoc enim quod vult sanitatem incipit consiliari de his quæ conferunt ad sanitatem ; et tandem determinato consilio vult accipere

« Ainsi donc la volonté de prendre la potion est précédée par la délibération, qui elle-même provient de la volonté de délibérer. C'est pourquoi, comme la volonté se met en mouvement par la délibération, et que celle-ci est une recherche qui ne procure pas l'évidence, mais ouvre la voie à des moyens opposés, la volonté ne se met pas en mouvement par nécessité.

« Mais comme la volonté n'a pas toujours voulu délibérer, il est nécessaire qu'elle soit mise en mouvement par quelqu'un pour le vouloir ; et si c'est par elle-même, il est de nouveau nécessaire qu'une délibération précède le mouvement de la volonté, et qu'un acte de la volonté précède la délibération ; et comme cela ne peut pas continuer indéfiniment, il faut que, pour son premier mouvement, la volonté de tout être qui ne veut pas toujours en acte soit mue par un principe extérieur, sous l'influence duquel la volonté commence de vouloir.

« Quelques-uns ont pensé que cette influence provient d'un corps céleste. Mais cela ne peut pas être...

« Il reste donc, comme le conclut Aristote, que ce qui

potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem præcedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quædam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari ; et siquidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat consilium, et consilium præcedat actus voluntatis, et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod, quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis, ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat.

« Posuerunt ergo quidam quod iste instinctus est a corpore cœlesti. Sed hoc esse non potest...

meut en premier lieu la volonté et l'intelligence, est quelque chose au-dessus de la volonté et de l'intelligence, à savoir Dieu. Et comme il meut toutes choses, selon la raison d'être de chacune, de façon que les choses légères soient portées en haut, et les choses pesantes en bas, *il met aussi la volonté en mouvement, selon sa condition, de façon à ne pas la nécessiter, mais à la laisser indéterminée par rapport à plusieurs objets.*

« Il est donc évident que si l'on considère le mouvement de la volonté, sous le rapport de l'exercice de l'acte, elle n'est pas mise en mouvement par nécessité. »

Cette théorie est, comme on le voit, toujours la même que celle qui a été exposée dans le troisième chapitre : on peut la rapprocher en particulier des articles 4 et 6 de la question IX de la Ire-IIe. (Voir pages 37-38).

La clarté avec laquelle elle est exposée ne peut laisser subsister aucun doute, sur la manière dont la volonté passe de la puissance à l'acte, *par elle-même pour le choix des moyens, et par l'impulsion de Dieu pour vouloir la fin dernière.*

Pourquoi, par exemple, le malade arrive-t-il à vouloir prendre la potion ? Parce qu'il veut recouvrer la santé, et qu'il croit que cette potion contribuera à la lui faire re-

« Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles (in cap. *De bona fortuna* lib. VII *Moral. ad. Eudemium,* cap. 18), quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui, cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate... »

couvrer. — C'est cette volonté de recouvrer la santé (fin prochaine) qui fait passer le malade de la puissance à l'acte, pour prendre la potion (moyen relativement à la santé).

Mais pourquoi le malade veut-il recouvrer la santé? Parce qu'il veut être heureux, et qu'il se figure que la santé lui est indispensable pour cela. — La santé est donc encore un moyen relativement au bonheur, qui est la fin dernière; et c'est le besoin d'atteindre cette fin qui met la volonté en mouvement, pour vouloir recouvrer la santé, et par le fait prendre la potion.

Mais d'où vient ce désir du bonheur? C'est là le *premier* acte, en suivant l'ordre synthétique, comme fait ordinairement saint Thomas (tandis qu'en procédant par voie d'analyse, comme nous venons de le faire, on devrait plutôt l'appeler le *dernier*). C'est pour cet acte, et pour lui seulement, que notre grand Docteur requiert l'impulsion immédiate de Dieu, mais une impulsion générale, qui laisse la volonté indéterminée dans le choix des moyens. (Cf. SOMME TH., I-II, Q. X, A. 4).

Nous terminerons cet aperçu par deux passages déjà cités, au chapitre 3e, qui demandent à être rapprochés de celui que nous venons de développer.

SOMME TH., I-II, Q. IX, A. 3, Ad 1 [1] : « La volonté ne se met pas en mouvement et n'est pas mue sous le même rapport : par suite, elle n'est pas en acte et en puissance sous le même rapport; mais, *en voulant en acte la fin, elle passe par elle-même de la puissance à l'acte, rela-*

1. V. texte latin, p. 3

tivement aux choses qui mènent à cette fin, c'est-à-dire qu'elle se porte à les vouloir en acte. »

Ib., A. 6, Ad 3 [1] : « Dieu meut la volonté de l'homme, en tant que moteur universel, à l'objet universel de la volonté, qui est le bien (c'est-à-dire *le bonheur*), et sans cette motion universelle l'homme ne peut vouloir quoi que ce soit ; mais c'est par sa raison que l'homme se détermine à vouloir ceci ou cela, ce qui est bien véritable ou simplement bien apparent. »

ARTICLE VII.

La détermination de la volonté par elle-même et non par un autre est de l'essence même de la liberté.

Saint Thomas ne se contente pas d'affirmer que la volonté, en tant que libre, est indéterminée, et que c'est elle-même qui se détermine ; il va plus loin, et déclare que *c'est dans cette non-détermination par un autre, et la détermination par la volonté, que consiste l'essence de la liberté.*

Ainsi, dans le COMMENTAIRE *sur le 2e Livre des Sentences*, D. XXV, Q. 1, A. 1, voulant établir que Dieu possède le libre arbitre, il se pose, en premier lieu, l'objection suivante. — L'essence du libre arbitre consiste dans le pouvoir de choisir ; mais le choix requiert la délibération, et implique par conséquent de la part de l'intelligence quelque chose de discursif, ce qui ne convient pas à Dieu.

1. V. texte latin, p. 39.

Donc le choix ne peut pas être en Dieu ; donc Dieu n'est pas libre —.

Voici la réponse [1] : « Les choses que l'on attribue et à Dieu et aux créatures, existent en Dieu (comme il a été dit dans le 1er Livre), d'une manière toujours plus éminente ; c'est pourquoi le choix existe en Dieu, en ce sens qu'il exclut tout ce qui est imperfection, et retient tout ce qui appartient à saperfection.

« Or, que le choix n'ait lieu qu'après délibération, c'est une imperfection, qui n'affecte que le libre arbitre d'une nature ignorante ; c'est pourquoi le choix n'est pas en Dieu sous ce rapport, *mais seulement en tant que la détermination de son acte provient de lui-même, et non d'un autre ;* pour cette raison il est, dans le sens le plus vrai du mot, le maître de son œuvre ; pour cette raison encore il est dit (dans *la lettre*) que le libre arbitre existe en Dieu autrement que dans les autres. »

Il ressort clairement de ce passage que l'essence proprement dite de la liberté consiste dans la non-détermination de l'acte par un autre, et dans la détermination par la volonté libre elle-même.

Il en est de même dans le passage suivant :

1. « Ad 1 ergo dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, ut in I Libro dictum est, semper eminentius in ipso nveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo, quod abjiciatur id quod imperfectionis est, retento eo quod ad perfectionem pertinet ; quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est, et accidit in libero arbitrio, prout est in natura ignorante ; unde secundum hoc in Deo non salvatur, sed quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso ; unde ipse verissime su operis dominus est, et propter hoc etiam in *Littera* dicitur, quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur. »

COMMENTAIRE *sur le 2e Livre des Sent.* D. XXVIII, Q. I, A. 1 [1] : « *L'homme ne serait pas libre, si la détermination de son œuvre ne lui appartenait pas, de telle sorte que ce soit par son propre jugement qu'il choisisse ceci ou cela.* »

ARTICLE VIII.

La non-détermination par un autre doit s'entendre même de Dieu.

On dira peut être : lorsque saint Thomas déclare que la volonté libre ne peut pas être déterminée *par un autre*, il n'entend pas parler de Dieu. Mais de qui alors parlerait-il, par exemple dans le texte cité plus haut [2] ? « *L'être de l'âme n'est pas déterminé par elle-même, mais par un autre* (c'est-à-dire par Dieu) ; *mais c'est elle qui détermine l'acte de sa volonté...* ? »

Les autres passages où se rencontre cette formule *par un autre* (Voir pp. 66, 68), n'auraient pareillement pas de sens, si ces mots ne pouvaient et ne devaient même s'appliquer à Dieu.

D'ailleurs saint Thomas professe, en beaucoup d'endroits de ses Œuvres, que Dieu est le seul principe extérieur qui puisse mouvoir la volonté.

Ainsi, SOMME TH., I-II, Q. IX, A. 6 [3] : « ... Il arrive

1. COM. *in* II *Sent.*, D. XXVIII, Q. I, A. 1 : « ... Non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud, ut supra dictum est. »

2. Voir page 79.

3. S. TH, I-II, Q. IX, A. 6 : « ... Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus ; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus... »

de même à la volonté de l'homme d'être mue par un être qui n'est pas sa cause (p. ex. s'il s'agit d'une motion morale); mais il est impossible que le mouvement volontaire de l'homme provienne d'un principe extérieur autre que la cause de la volonté. Or, la cause de la volonté ne peut être que Dieu... »

De même, à l'article 1er de la question LXXX de la même Partie, le saint Docteur recherchant si le diable est la cause directe du péché de l'homme, s'exprime ainsi : « Le péché est un acte [1]; d'où suit qu'une chose peut être directement la cause du péché, de la même manière qu'elle est directement la cause d'un acte, ce qui n'a lieu que si elle meut à l'action le principe propre de cet acte. Mais la volonté est le principe propre de l'acte du péché, parce que tout péché est volontaire. Donc, cela seul peut être directement la cause du péché, qui peut mouvoir la volonté à l'action.

« Or, la volonté peut être mue, comme il a été dit plus haut (Q. IX, A. 3, 4, 6), par deux causes : 1° par l'objet, comme lorsque l'on dit : « le bien perçu meut l'appétit »; 2° par ce qui incline intérieurement la volonté à

1. S. TH., I-II, Q. LXXX, A. 1 : « Peccatum actus quidam est : unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus. Quod quidem non contingit, nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum ; proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium : unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est (Q. IX, A. 3, 4, 6), a duobus moveri potest : uno modo ab objecto, sicut dicitur quod « appetibile apprehensum movet appetitum » ; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum, hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas vel Deus, ut supra ostensum est (Q. IX, A. 3, ac deinceps)... »

vouloir, *et qui ne peut être que la volonté elle-même ou Dieu,* comme nous l'avons montré (Q. IX, A. 3 et suiv)... »

Si Dieu est le seul principe extérieur qui puisse mouvoir intrinsèquement la volonté et par conséquent influer sur sa détermination, il est évident qu'en parlant de la non-détermination de la volonté par un autre, il doit s'agir de Dieu, et ne peut même s'agir que de lui.

ARTICLE IX.

Ce qui est en nous déterminé par Dieu, et ce qui est laissé à notre propre détermination.

Pour confirmer cette théorie de la non-détermination de la volonté libre par un autre, même par Dieu, saint Thomas distingue expressément *entre ce qui est en nous déterminé par Dieu, et ce qui est laissé à notre propre détermination.*

Dans le chapitre 3e (pp. 25-43) et un peu plus haut (pp. 78-79), nous avons cité déjà beaucoup de passages, qui établissent clairement cette distinction; nous allons en citer encore quelques autres, dans l'espoir que ce grand nombre de textes, se fortifiant et s'éclairant mutuellement, ne laissera à la fin subsister aucun doute sur le sentiment de notre grand Docteur.

Dans le COMMENTAIRE *sur le 4e L. des Sent.*, saint Thomas se pose l'objection suivante : — Toute puissance raisonnable peut s'étendre à des objets opposés; or, la volonté est une puissance raisonnable; donc elle peut se porter non seulement vers le bonheur, mais aussi vers le malheur —.

Pour y répondre, il nie que la volonté puisse se porter vers le malheur, et voici la raison qu'il en donne : (D. XLIX, Q. I, A. 3, Quæstiunc. II, Ad 1)[1] : « La puissance raisonnable s'étend à des objets opposés, dans les choses qui lui sont soumises, à savoir *celles qui dépendent de sa détermination ;* mais elle ne peut se porter sur des objets opposés, *dans les choses qui sont déterminées par un autre.* C'est pourquoi la volonté ne peut se porter sur un objet opposé *à celui pour lequel elle est déterminée par l'impression divine,* à savoir un objet opposé à sa fin dernière ; mais elle peut se porter sur un objet opposé, *parmi ceux qui dépendent de sa propre détermination,* comme sont les moyens ordonnés à la fin, dont le choix lui appartient . »

Que peuvent objecter les Bannésiens à ce texte ? Saint Thomas lui-même explique *ce qui dans la volonté est déterminé par un autre* dans le sens *déterminé par l'impression divine.*

Les textes suivants ne sont pas moins clairs :

COMM. *sur le 2e L. des Sent.,* D. XXV, Q . I, A. I, Ad 3[2] : « Dieu opère en toutes choses, mais de telle sorte que ce

1. COM. *in* IV *Sent.,* D. XLIX, Q. I, A. 3. *Quæstiunc.* II, Ad I « ... Potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ ei subsunt ; et hæc sunt illa quæ per ipsam determinantur : non autem potest in opposita illorum quæ sunt ei ab alio determinata ; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi ; potest autem in oppositum eorum quæ psa sibi determinat, sicut sunt ea quæ ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet. »

2. COM. *in* II *Sent.,* D. XXV, Q. I, A. I, Ad 3 : « ... Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem ; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determi-

soit selon la condition de chacune en particulier ; c'est pourquoi, *dans les choses naturelles, il opère en procurant la puissance, et déterminant la nature à telle action;* dans le libre arbitre au contraire, il agit, soit en procurant la puissance d'agir, soit en faisant que par son opération le libre arbitre agisse ; *mais la détermination de l'action et de la fin est laissée cependant au pouvoir du libre arbitre, d'où suit que le domaine de son acte lui demeure,* non toutefois aussi parfaitement qu'à l'agent premier. »

Somme th. I-II, Q. xiii, A. 2, saint Thomas recherche : « *Si l'élection convient aux animaux ?* » Voici sa réponse :

« L'élection [1] consistant à choisir une chose de préférence à une autre, il est nécessaire qu'elle s'exerce sur plusieurs objets éligibles ; et, pour cette raison, on ne la rencontre pas dans les êtres qui sont entièrement déterminés à un objet.

« Or, il y a cette différence entre l'appétit sensitif et la volonté, que, comme il ressort de ce qui a été dit plus

nans naturam ad talem actionem ; in libero autem arbitrio, hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat ; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberii arbitrii constituitur : unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti. »

1. S. Th., I-II, Q. xiii, A. 2 : « Utrum electio conveniat brutis animalibus? —. Respondeo dicendum quod cum electio est præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt ; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex prædictis patet (Q. i, A. 2, Ad 3), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare, secundum ordinem naturæ ; voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus ; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit. »

haut, (Q. I, A. 2, et Q. VI, A. 2), l'appétit sensitif est déterminé à un objet particulier, selon l'ordre de la nature, *tandis que la volonté, pareillement selon l'ordre de la nature, est déterminée à un objet général, à savoir le bonheur, mais est indéterminée par rapport aux biens particuliers*. C'est pour cela qu'il appartient en propre à la volonté de choisir, et non à l'appétit sensitif, qui existe seul chez les animaux privés de raison. En conséquence l'élection ne convient pas à ces derniers. »

Il ressort de ce texte, d'abord, que si l'on est déterminé *ad unum*, ou à un objet particulier, l'élection ne peut avoir lieu. Or, d'après les Bannésiens, au moment de choisir, et même antérieurement au choix, au moins sous le rapport de causalité, la volonté n'est-elle pas déterminée *ad unum*, par la prédétermination ou prémotion physique?

Il ressort en outre, de l'antithèse, établie *entre la détermination de la volonté au bien général, et la non-détermination aux biens particuliers*, que Dieu ne détermine pas les actes libres de la volonté. Car par qui la volonté est-elle déterminée au bonheur ou bien général? Par Dieu. Donc aussi c'est du côté de Dieu qu'elle reste indéterminée par rapport aux biens particuliers. Mais, comme les biens particuliers sont ceux qui font l'objet des actes libres de la volonté, il s'en suit que ces actes ne sont pas déterminés par Dieu.

SOMME TH. I-II, Q. X, A. I, Ad I [1] : « La vo-

1. S. TH., I-II, Q. X, A. I, Ad I : « Voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam : quædam enim fiunt naturaliter, et quædam

lonté est opposée à la nature, comme une cause l'est à une autre; car certains actes se font naturellement, et certains autres volontairement. *Le genre de cause propre à la volonté, comme maîtresse de son acte, est en effet tout différent du genre qui convient à la nature, comme déterminée ad unum.* Mais la volonté ayant son fondement dans la nature, il est nécessaire qu'elle participe en quelque chose au mouvement propre de la nature, de même que la cause seconde participe à la cause première. »

Ib. Ad 3 [1] : « ... La volonté étant, comme l'intelligence, une force immatérielle, *l'objet qui lui correspond naturellement est un objet général, à savoir le bien* (autrement dit *le bon, le bonheur*); de même qu'à l'intelligence correspond aussi un objet général, à savoir le vrai, l'être, ou toute autre chose de ce genre. *Mais ce bien général renferme une foule de biens particuliers, et la volonté n'est déterminée relativement à aucun d'entr'eux.* »

Ib. I, Q. cxv, A. 4 [2] : « *Il suivrait de là que l'homme ne serait pas libre, mais aurait ses actions determinées,*

fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur a posteriori. »

1. S. Th., I-II, Q. x, A. 1, Ad 3 : « ... Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur. »

2. S. Th., Q. cxv, A. 4 : « ... Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cœteræ res naturales, quæ manifeste sunt falsa... »

comme les autres choses naturelles; ce qui est évidemment faux... »

ARTICLE X.

De la manière dont les êtres privés de raison et les créatures raisonnables se dirigent vers leur fin.

Saint Thomas accentue encore davantage la différence qui existe entre ce qui est en nous déterminé par Dieu et ce qui y est déterminé par nous-mêmes, *lorsqu'il compare la manière dont les êtres privés de raison d'une part, et les créatures raisonnables de l'autre, se dirigent vers leur fin.*

SOMME TH., I, Q. XIX, A. 12, Ad 3 [1] : « ... D'après l'ordre établi par Dieu, la créature raisonnable agit volontairement *et par elle-même;* les autres créatures au contraire n'agissent que par le mouvement imprimé par l'opération divine... » Donc la créature raisonnable peut agir autrement que par le mouvement imprimé par l'opération divine.

Les Bannésiens, abusant d'une comparaison qu'emploie saint Thomas, lorsqu'il parle des causes secondes en général, et non de la cause libre en particulier, raisonnent ainsi : — Pour que la cause seconde agisse, il faut qu'elle veuille fermement obtenir un effet, et par conséquent qu'elle soit déterminée à cela; d'autre part, un instrument n'agit de façon à produire un effet, que s'il y est déterminé par l'agent principal. Or, toutes les causes secondes,

1. S. TH., I, Q. XIX, A. 12, Ad 3 : «... Rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se ; sed aliæ creaturæ non agunt, nis motæ ex operatione divina... »

même les créatures raisonnables et libres, sont des instruments par rapport à Dieu. Donc les créatures raisonnables et libres n'agissent en vue d'une fin que si elles y sont déterminées par Dieu —.

Voici comment répond saint Thomas à ce raisonnement, dans le texte que nous allons citer : — Il est vrai que la cause seconde a besoin, pour agir, d'être déterminée à obtenir une fin. Mais il n'est pas exact de comparer, sous tout rapport, la créature raisonnable entre les mains de Dieu, à l'instrument inerte entre les mains de l'ouvrier ; car lorsque la créature raisonnable agit, sa détermination vient de la volonté, tandis que, dans la créature privée de raison, elle vient de Dieu —.

Parmi les différents passages, où le Docteur angélique développe cette idée, nous choisissons le suivant, tiré de la SOMME THÉOLOGIQUE, I-II, Q. I, A. 2 [1] :

« L'agent n'agit qu'en vue d'une fin ; car s'il n'était pas déterminé à obtenir un effet, il ne ferait pas ceci plutôt que cela. Pour qu'il produise donc un effet déterminé, il est nécessaire qu'il soit lui-même déterminé à quelque chose de fixe, qui lui serve de fin.

1. S. TH., I-II, Q. I, A. 2 : « . . Agens autem non movet nisi ex intentione finis ; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod effectum determinatum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas ; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tandem considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter . uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo ; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem

« Cette détermination, *qui, dans les natures intelligentes, a lieu par l'appétit raisonnable, appelé volonté,* se produit dans les autres créatures par l'inclination naturelle, appelée appétit naturel.

« Enfin il faut remarquer qu'une chose, dans son action ou mouvement, tend vers sa fin de deux manières : ou bien *en se mouvant elle-même vers la fin, comme l'homme ;* ou bien en recevant d'un autre le mouvement vers la fin, comme la flèche, qui se dirige vers un but déterminé, parce qu'elle est lancée par l'archer, qui dirige son action vers ce but.

« *Les êtres doués de raison se meuvent eux-mêmes vers la fin, parce qu'ils ont le domaine de leurs actes par le libre arbitre,* qui est « une faculté de la volonté et de la raison. »

« Les êtres privés de raison tendent au contraire vers leur fin, par l'inclination naturelle, *comme étant mus par un autre et non par eux-mêmes,* puisqu'ils ne connaissent point la raison de fin ; et pour cela ils ne peuvent rien ordonner vers la fin, mais *y sont eux-mêmes ordonnés par*

habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis ; illa vero quæ ratione carent tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis ; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. (I, Q. XXII, A. 2, Ad 4, et Q. CV, A. 1, Ad 2). Et ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem ; naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta ; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent. »

un autre ; car *tous les êtrès privés de raison sont, par rapport à Dieu, comme l'instrument, par rapport à l'agent principal,* comme il a été dit plus haut (I, Q. XXII, A. 2, Ad. 4 et Q. CIII, A. 1, Ad 3).

« Le propre de la nature raisonnable est donc de tendre vers sa fin, *comme s'y portant ou s'y conduisant elle-même ; et le propre de la nature privée de raison est d'être portée ou conduite par un autre vers une fin,* qui tantôt est perçue, quand il s'agit des animaux, et tantôt ne l'est pas, quand il s'agit des êtres entièrement privés de connaissance. »

Citons encore, pour compléter la pensée du Docteur Angélique, les passages auxquels il renvoie, dans le corps de l'Article :

I, Q. XXII, A. 2, Ad 4 [1] : « Cette parole « Dieu a laissé l'homme à lui-même » ne signifie pas que Dieu l'a exclu des lois de sa providence, mais *qu'il ne lui a pas imprimé une vertu opérative déterminée ad unum,* comme dans les choses naturelles, qui ont seulement le mouvement reçu, en ce sens qu'elles sont dirigées par un autre vers leur fin, mais ne se meuvent pas elles-mêmes, en se dirigeant vers leur fin, *comme font les créatures raisonnables, qui, par le libre arbitre, agissent avec délibération et avec choix.* »

I, Q. CIII, A. 1, Ad 3 : « La nécessité naturelle, in-

1. S. TH., Q. XXII, A. 2, Ad 4 : « ... In hoc quod dicitur « Deum hominem sibi reliquisse », non excluditur homo a divina providentia ; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem ; non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium quo consiliantur et eligunt. »

hérente aux choses déterminées *ad unum* [1], est une impulsion de Dieu, qui les dirige vers leur fin : comme la nécessité qui pousse la flèche, et la dirige vers un but déterminé, est l'impulsion donnée par l'archer, et non par la flèche. »

On peut encore citer un passage analogue I, Q. XIX, A. 4 [2] : « .... Comme l'intelligence et la nature agissent pour une fin, ainsi qu'on le prouve, (Phys., L. II, T. 49) il faut qu'à celui qui agit par nature une intelligence supérieure prédétermine la fin et les moyens nécessaires pour l'obtenir ; de même que le but et l'impulsion sont prédéterminés à la flèche par l'archer... »

A ceux qui voudraient entendre dans un sens trop rigoureux la comparaison de l'instrument, par rapport à la volonté libre, nous recommandons enfin l'explication suivante de saint Thomas, par laquelle nous terminerons cet exposé :

CONTROVERSES, *De la Vér.*, Q. XXIV, A. 1, Ad 5 [3] : « On entend le mot instrument de deux manières : 1° Dans le sens propre, à savoir quand une chose est mue par une autre, de telle sorte qu'elle ne reçoive du moteur aucun principe de mouvement — c'est ainsi que la scie est mise

1. S. TH., I, Q. CIII, A. 1, Ad 3 : « ... Necessitas naturalis, inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem ; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. »

2. S. TH., I, Q. XIX, A. 4 : « ... Cum enim propter finem agat intellectus et natura, ut probatur (Phys. L. II, text. 49), necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu ; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus a sagittante... »

3. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. XXIV, A. 1, Ad 5 : « Instrumentum du-

en mouvement par le charpentier — et un instrument de ce genre n'a pas la liberté. 2° On appelle instrument, dans un sens plus général, tout moteur mû par un autre, soit qu'il ait en lui le principe de son mouvement, soit qu'il ne l'ait pas ; et, dans ce cas, il n'est pas nécessaire, pour un instrument, que la raison de liberté en soit exclue ; parce qu'une chose peut être mue par une autre et se mouvoir en même temps elle-même ; et il en est ainsi de l'esprit humain. »

ARTICLE XI.

Interprétation de l'article des CONTROVERSES dans lequel saint Thomas parle de l'application de la puissance à l'action.

Après cet exposé rapide des diverses faces sous lesquelles saint Thomas développe sa doctrine de la liberté d'indifférence *dans le sens de non-détermination*, arrêtons-nous un instant et portons nos regards en arrière, sur cet article 7 de la Q. III du L. *de la Puissance* que nous avons cité plus haut (p. 18 et suiv.), et dans lequel, avons-nous déclaré, se trouve formulée la théorie du concours de Dieu, relativement aux actions de tous les êtres.

Remarquons d'abord ces paroles du dernier texte, cité dans l'article précédent (p. 97) : « *Comme l'intelligence et la nature agissent pour une fin..., il faut qu'à celui qui*

pliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus ; sicut serra movetur a carpentario : et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non ; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet : et ita est de mente humana. »

agit par nature une intelligence supérieure prédétermine la fin et les moyens nécessaires pour l'obtenir. »

L'intelligence, ainsi accouplée au mot *nature*, a évidemment, dans ce texte, un sens restreint, et ne peut s'entendre que de ce qui est naturel dans l'intelligence, c'est-à-dire de l'adhésion aux premiers principes. Cela ressort de ce qu'immédiatement après saint Thomas remplace ces mots : *l'intelligence et la nature,* par ceux-ci : *celui qui agit par nature.*

Appliquons maintenant cette remarque à l'article dont nous venons de parler, et dans lequel saint Thomas traite du concours de Dieu.

Dans le cours de cet article, qui a pour titre [1] : « *Si Dieu opère dans l'opération de la nature ?* », et qui comprend près de 6 colonnes in-4° (*Éd. Vivès des Œuvres complètes de saint Thomas*), il n'est fait mention de la volonté que trois fois.

D'abord, au commencement, dans la proposition qui renferme la réponse à la question posée dans le titre : « Il faut concéder simplement que Dieu opère *dans la nature et la volonté,* en tant qu'elles agissent. »

Ensuite, à la conclusion de la réfutation des erreurs des philosophes arabes : « Il ne faut donc pas comprendre que Dieu opère dans toute chose naturelle, comme si la chose naturelle n'opérait rien, mais que Dieu opère *dans la nature et la volonté* agissant elles-mêmes. »

Enfin, à la conclusion finale de l'exposé de la doctrine :

1. Pour les citations de cet article, voir le texte latin, pages 18-23.

« Et, lorsque nous aurons ajouté que Dieu est sa propre puissance..., il suivra qu'il opère immédiatement dans tout être agissant, *sans exclure l'opération de la volonté et de la nature.* »

On le voit, dans ces trois passages, la volonté est toujours réunie à la nature.

Or, tout le long de l'article, en plus de cinquante endroits, il est simplement question de la *nature*, des *choses naturelles*, des *puissances naturelles*, ce qui est d'ailleurs conforme au titre, à savoir : Si Dieu opère dans l'opération de la *nature?* Cette manière de s'exprimer est surtout à noter, pour ce qui concerne *la mise en mouvement et l'application de la puissance à l'action*, de même que pour *l'action de l'agent principal en vertu de laquelle seulement agit l'instrument :*

« Et parce que la nature inférieure agissant n'agirait pas, si elle n'était pas mise en mouvement... *il suit nécessairement que Dieu est la cause de toute action naturelle, en mettant en mouvement et en appliquant la puissance à l'action.* »

« C'est pourquoi, en quatrième lieu, une chose est cause de l'action d'une autre, comme l'agent principal est cause de l'action de l'instrument; *et, de cette manière, il faut dire aussi que Dieu est cause de toutes les actions naturelles.* »

Nous sommes donc porté à conclure que, par ces mots *la nature et la volonté* réunis, saint Thomas entend la volonté *comme nature, et non comme faculté libre.*

Ce qui confirme cette interprétation, c'est que, dans

les objections annexées à cet article, saint Thomas invoque précisément la raison de liberté et d'indépendance dans la volonté, pour montrer que Dieu ne doit pas *tout* agir en elle. A cela que répond notre grand Docteur ? Que Dieu opère en la volonté libre, en produisant en elle la détermination de chacun de ses actes ? Si tel est son sentiment, l'occasion est excellente pour l'exprimer formellement, puisque ce sera juste la contre-partie de l'objection. Loin de là, saint Thomas se contente d'affirmer que Dieu agit dans la volonté libre, comme cause première, ***mais que celle-ci a le domaine de son acte, et que la détermination de son acte reste en son pouvoir.***

Nous citons :

Obj. 12 [1] « Il est dit dans l'Ecclésiastique (xv, 14) que *Dieu a fait l'homme, et l'a laissé dans la main de son conseil.* Mais il ne l'aurait pas laissé ainsi, s'il opérait toujours dans la volonté. Donc il n'opère pas dans la volonté, lorsqu'elle agit. »

Obj. 13 [2] « : La volonté est maîtresse de son acte. Mais cela ne serait pas, si elle ne pouvait agir, sans que Dieu opérât en elle ; puisque notre volonté n'est pas maîtresse de l'opération divine. Donc Dieu n'opère pas dans notre volonté lorsqu'elle agit. »

1. QUÆST. DISP., *De Pot.*, Q. III, A. 7, Obj. 12 : « Eccli. xv, 14, dicitur quod « Deus fecit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. » Non autem reliquisset, et si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante. »

2. Obj. 13. « Præterea, voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere non posset, nisi Deo in ipsa operante ; cum voluntas nostra non sit domina divinæ operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante. »

Voici la réponse :

Ad 12[1] : « On ne dit pas que Dieu a laissé l'homme maître de sa délibération *(dans la main de son conseil)*, en ce sens qu'il n'opère pas dans la volonté ; *mais parce qu'il a donné à la volonté de l'homme le domaine de son acte, de telle sorte qu'elle ne fût pas liée à l'une des deux parties contradictoires*. Et ce domaine, il ne l'a pas donné à la nature, puisque celle-ci est par sa forme déterminée *ad unum* ».

Ad 13 : « On dit que la volonté a le domaine de son acte, non dans le sens de l'exclusion de la cause première, mais parce que *la cause première n'agit pas dans la volonté, de façon à la déterminer* ad unum *nécessairement, comme elle détermine la nature ; c'est pourquoi la détermination de l'acte reste au pouvoir de la raison et de la volonté.* »

Il serait difficile d'exprimer en termes plus précis que ce n'est pas Dieu qui produit la détermination dans la volonté libre.

Nous sommes donc en droit de conclure que, si, dans cet article 7, certaines expressions ou comparaisons paraissent insinuer une dépendance totale de l'action vis-

1. QUÆST. DISP., *De Pot.*, Q. III, A. 7 Ad 12 : « Deus non dicitur hominem reliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur ; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis ; quod quidem dominium naturæ non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum. »

« Ad 13, voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia prima causa non agit ita in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. »

à-vis de Dieu, comme de la part d'un instrument vis-à-vis de l'ouvrier, elles ne doivent s'entendre que de *la volonté comme nature*, et que c'est fausser la doctrine de l'Ange de l'École de les étendre *à la volonté comme faculté libre*.

Quoique cette conclusion nous paraisse suffisamment établie, nous ajouterons un dernier argument, qui suffirait à lui seul, pour la rendre tout à fait indéniable : c'est celui qui résulte de la comparaison entre cet article des CONTROVERSES et celui de la SOMME THÉOLOGIQUE, qui y correspond.

Cet article est le cinquième de la question CV de la Iʳᵉ Partie. On y examine : *Si Dieu opère dans tout être qui agit ?*

Or, dans tout le cours de cet article, il n'est fait mention que *des êtres qui opèrent, des agents, des choses*, et, après l'énumération des diverses actions de Dieu à leur égard, saint Thomas termine par cette conclusion :

« Voilà pourquoi [1], dans la sainte Écriture, *les opérations de la nature* sont attribuées à Dieu, *comme opérant dans la nature...* »

Il n'est pas question de la volonté en particulier dans cet article, et elle ne s'y trouve comprise qu'en général, dans la dénomination des êtres qui agissent. Mais comme tous les êtres privés de raison n'agissent que par inclination naturelle, il ne peut être question de la volonté qu'au même titre, c'est-à-dire sous le rapport de l'incli-

1. S. TH., I, Q. CV, A. 5 : « ... Et propter hoc in Sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura...

nation naturelle, par laquelle seulement elle concorde avec eux.

Donc, par *la mise en mouvement et l'application de la puissance à l'action*, il faut entendre, relativement à la volonté, la mise en mouvement par l'inclination naturelle vers le bonheur, et non par la détermination immédiate de chacun de ses actes.

Si l'on veut s'en convaincre plus entièrement, que l'on consulte l'article 4 de la même question CV. Saint Thomas se demande *si Dieu peut mouvoir la volonte créée?* et il répond affirmativement, en ne revendiquant pour Dieu que la raison *de cause première*, produisant dans la volonté l'inclination naturelle vers le bonheur parfait, par la force de laquelle la volonté agit ensuite d'elle-même; et celle *de bien universel* (ou bonheur parfait), pouvant seul entraîner efficacement l'adhésion de la volonté. S'il eût pensé que Dieu déterminât immédiatement chacun des actes de la volonté, on ne comprendrait pas pourquoi il aurait perdu une aussi belle occasion de le dire, et aurait négligé la principale raison à faire valoir; s'il ne l'a pas dit, c'est donc parce qu'il ne pensait pas qu'il en fût ainsi.

De ces divers points de vue sous lesquels saint Thomas lui-même nous a exposé ses principes, nous croyons suffisamment démontré, et ce sera la conclusion de ce chapitre, que tout l'ensemble de sa doctrine est complètement incompatible avec la prédétermination physique des actes libres de la volonté.

DEUXIÈME PARTIE.

La Science de Dieu, d'après saint Thomas.

Lorsqu'on étudie, sans parti pris d'avance, la question de la science de Dieu dans saint Thomas, et que l'on compare ensuite sa doctrine avec la théorie bannésienne des décrets absolus et prédéterminants, on ne peut s'empêcher d'éprouver plus que de la surprise, en voyant que ceux qui professent celle-ci osent se couvrir du nom de l'Ange de l'École. Il y a, en effet, entre cette théorie et la doctrine de saint Thomas, une incompatibilité encore plus grande que celle que nous avons signalée dans la première Partie, entre cette même doctrine et la prémotion physique. On pourra s'en convaincre facilement par l'exposé que nous allons en faire.

Nous indiquerons d'abord brièvement la théorie bannésienne, et nous développerons ensuite celle de saint Thomas.

CHAPITRE I.

Théorie bannésienne des décrets absolus et prédéterminants.

Tous les théologiens catholiques admettent que la science de Dieu s'étend indistinctement sur tout ce qui peut être l'objet de la connaissance, à savoir : les possibles à n'importe quel degré, et les êtres qui existent, qui existeront, ou qui ont existé.

Saint Thomas ne parle nulle part expressément des *futuribles*, ou futurs conditionnels, et les comprend en général dans la catégorie des possibles ou des non-êtres — c'est ce que nous avons l'intention d'exprimer, en disant *possibles à n'importe quel degré* — nous n'aurons donc pas à nous en occuper ici. En outre, la question de la science en général étant fort complexe, et la science qui concerne les possibles proprement dits ne comportant pas de graves difficultés, nous nous bornerons à examiner la science des choses créées présentes, passées ou futures.

Comment Dieu connaît-il ces choses? Par une image qui leur serait empruntée, ou bien par une image se confondant avec celle qui constitue la connaissance de l'essence divine?

Saint Thomas admet, après les saints Pères, que Dieu connaît les choses créées, en lui-même, et non par une image qui leur serait empruntée.

Jusqu'ici, tous les disciples du grand Docteur sont d'accord sur son sentiment.

— Mais comment Dieu peut-il connaître en lui-même es choses créées?

Ici commence la divergence.

Les Bannésiens répondent : Dieu connaît en lui-même toutes les choses créées, parce que sa science est cause de ces choses ; et voici comment ils expliquent cette réponse :

En raison du souverain domaine que Dieu possède sur tous les êtres, rien n'existe et n'arrive qui ne dépende entièrement de lui. Mais, pour qu'il en soit ainsi dans le temps, Dieu a décidé de toute éternité, par des décrets absolus (et non conditionnels), relativement à chaque créature, et pour tous les instants de son existence, tous les actes qu'elle fera, toutes les modifications qu'elle devra subir, toutes les circonstances dans lesquelles elle se trouvera, etc., etc. De la sorte, il n'arrive dans le temps que ce que Dieu a ainsi décidé par ses décrets éternels, et c'est aussi par ces mêmes décrets subjectifs que Dieu voit en lui-même toutes les choses créées.

Les Bannésiens appuient cette théorie sur cet unique fondement, que *Dieu ne peut pas connaître les choses futures avec certitude par un autre moyen,* comme seraient par exemple la supercompréhension de la puissance de la cause seconde, la réalité objective de toute proposition disjonctive, ou encore la présence potentielle du temps dans l'éternité tout entière.

Dans la première Partie, nous avons vu déjà que, d'après les propres principes de saint Thomas, la liberté d'indifférence ne pourrait subsister avec ces décrets abso-

lus, qui prédétermineraient dans un sens tous les actes de la volonté, et que le mal moral ne saurait être imputable à la cause seconde dans cette hypothèse; reste seulement la question de savoir s'il est vrai que Dieu ne puisse pas connaître les choses créées, surtout les actes libres, par un autre moyen que par ces décrets.

Nous allons rechercher dans le chapitre suivant le sentiment de saint Thomas sur cette matière, et le simple exposé que nous ferons de sa doctrine sera, nous l'espérons, la réfutation la plus péremptoire de cette théorie, trop rigide et trop désespérante pour être vraie.

CHAPITRE II.

Doctrine de saint Thomas sur la Science de Dieu.

Pour découvrir l'opinion du Docteur angélique sur cette question, il n'est pas nécessaire de réunir des éléments dispersés en beaucoup d'endroits de ses Œuvres, pour en former un tout complet; elle se trouve résumée *ex professo,* et aussi complètement que possible, dans la Q. XIV de la première Partie de la SOMME THÉOLOGIQUE. —On la trouve encore exposée, pour ainsi dire en germe, dans le COMMENTAIRE du L. Ier des *Sentences,* et développée avec ampleur dans les CONTROVERSES, ainsi que dans la SOMME C. G.

La théorie de saint Thomas sur la science de Dieu, par rapport aux choses créées, peut être formulée en trois propositions, à savoir :

1° *Dieu voit tout en lui-même, en tant que l'essence divine contient la ressemblance de toutes choses.*

2° *Dieu voit les choses futures comme étant présentes.*

3° *L'infaillibilité de la prescience divine ne nuit en rien à la liberté de l'homme, parce que la prescience suppose l'exercice antérieur de la liberté.*

ARTICLE I.

Dieu voit tout en lui-même, en tant que l'essence divine contient la ressemblance de toutes choses.

Saint Thomas (S. TH., I, Q. XIV, A. 9) appelle *science de*

vision la science de Dieu, qui a pour objet les êtres qui existent, existeront, ou ont existé.

Il est tout d'abord évident que cette science est appelée *vision,* seulement par analogie avec le mode le plus net et le plus précis que nous ayons de connaître expérimentalement les choses placées en dehors de nous.

Il convient de noter ensuite que saint Thomas emploie indifféremment, dans les explications qui vont suivre, les termes *ressemblance* ou *image* d'une chose. Lorsqu'on dit que Dieu connaît *par une image,* ce n'est aussi que par analogie avec notre mode de connaître ; car nous ne savons pas au juste ici-bas en quoi consiste la connaissance des êtres purement spirituels, à plus forte raison ne pouvons-nous pas avoir l'idée directe et positive de la connaissance divine, qui dépasse infiniment tous les genres de connaissance.

Dans l'article 1[er] de la question XIV de la première Partie de la SOMME TH., saint Thomas établit l'existence de la science en Dieu.

Dans l'article 2, il traite de l'objet premier de cette science, c'est-à-dire de la connaissance de l'essence divine.

Dans les articles 3 et 4, il complète cette étude en montrant que cette connaissance est adéquate et infinie, et par conséquent qu'elle est identique à la substance divine.

A partir de l'article 5 jusqu'à la fin de cette question, il ne s'agit plus que de l'objet secondaire de la science de Dieu, c'est-à-dire de la connaissance des choses finies.

L'article 5 recherche « *Si Dieu connaît les choses créées* [1]. » Nous allons trouver ici ce qui a directement trait au sujet qui nous occupe. Après avoir prouvé l'*existence* de cette science en Dieu, dans la première moitié de l'article, saint Thomas explique, dans la seconde, le mode d'être de cette connaissance.

« ... Pour comprendre comment Dieu connaît les êtres qui sont hors de lui [2], il faut remarquer qu'une chose peut être connue de deux manières différentes : ou en elle-même, ou dans une autre chose. On connaît une chose en elle-même, quand on la connaît par une image propre, correspondant d'une manière adéquate à la cognoscibilité de l'objet, comme lorsque l'œil voit un homme par l'image de cet homme. On voit au contraire une chose en une autre, quand on la voit par l'image du contenant, comme lorsque l'on voit la partie dans le tout, par l'image du tout ; ou bien lorsque l'on voit un homme dans un miroir, par l'image du miroir, ou encore de toute autre manière que l'on puisse voir une chose en une autre chose.

« Ceci posé, il faut admettre que Dieu se voit en lui-même, parce qu'il se voit par son essence. *Quant aux*

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 5 : « Utrum Deus cognoscat alia a se? »

2. *Ib.* : « ... Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo in seipso, alio modo in altero.

« In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. — Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso,

autres choses qui sont hors de lui, il les voit, non en elles-mêmes, mais en lui, en tant que son essence contient la ressemblance de tout ce qui est hors de lui. »

« *Ad* 1... Il ne faut pas comprendre la phrase de saint Augustin, que *Dieu ne voit rien hors de lui,* en ce sens qu'il ne voit pas ce qui est hors de lui, mais *en ce sens qu'il ne voit qu'en lui ce qui est hors de lui.* »

« *Ad* 2... Dieu connaît les choses qui sont hors de lui, *en tant que son essence contient les images de ces choses.* »

« *Ad* 3... L'image représentant l'objet principal de l'intelligence divine n'est pas autre chose que son essence, *dans laquelle sont contenues toutes les images des choses.* »

Il n'est aucunement question, comme on le voit, dans cette explication, de décrets dans lesquels et par lesquels Dieu connaîtrait les choses créées, mais de l'image que réflète la divine essence, et qui contient les images de toutes choses.

Cette même explication revient encore dans l'article suivant, et toujours sans la moindre allusion à la connaissance dans des décrets absolus et prédéterminants.

quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. »

« Ad 1 ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis quod « Deus nihil extra se intuetur » non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (in corp. art.). »

« Ad 2... Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur à Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp. art.). »

« Ad 3... Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur... »

Cet article 6 [1] a pour objet d'examiner « *Si Dieu connaît les choses créées par une connaissance distincte.* »

Après avoir réfuté quelques opinions ou manières de dire inexactes, saint Thomas explique d'abord comment Dieu doit avoir une connaissance, non seulement générale, mais propre et distincte de toutes choses, parce qu'il connaît son essence, qui renferme suréminemment les perfections de tous les êtres ; puis, il termine en ces termes :

« ...Puis donc que son essence [2] renfermé les perfections de tout ce qui existe, et plus encore, Dieu peut connaître en lui-même toutes choses par une connaissance propre. La nature particulière de chaque chose consiste en effet en cela qu'elle participe en quelque manière à la perfection divine. Mais Dieu ne se connaîtrait pas lui-même parfaitement, s'il ne connaissait pas toutes les manières dont sa perfection peut être participée par les créatures ; il ne connaîtrait pas parfaitement non plus la nature de l'être, s'il ne connaissait tous les modes d'être. Il est donc certain que Dieu connaît, par une connaissance

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 6 : « Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione ? »

2. *Ib.* : « ... Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscu jusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundu quod ab aliis distinguuntur. »

distincte, toutes les choses créées dans ce qui les distingue les unes des autres. »

Le sens de cet article ressort d'une manière encore beaucoup plus claire, si on le rapproche des explications de la SOMME CONTRE LES GENTILS, qui y correspondent.

I, 53 [1] : « Pour arriver à connaître l'intelligence divine, autant qu'il est possible, par la comparaison avec notre propre intelligence, il faut considérer que la chose extérieure que nous connaissons n'existe pas dans notre intelligence, selon sa nature propre ; mais il faut qu'il y ait dans notre intelligence l'image de cette chose, par laquelle elle est constituée en acte. Une fois en acte par cette image, comme par une forme propre, elle connaît la chose elle-même ; non pas que cette action de connaître soit une action qui passe dans la chose connue, comme l'action de chauffer passe dans l'objet chauffé, mais en ce sens qu'elle demeure en celui qui connaît, et a seulement rapport avec la chose connue, parce que l'image susdite (qui est le principe et comme la forme de l'opération intellectuelle) est la ressemblance de cette chose.

1. S. C. G., I, 53 : « ... Ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam ; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

« Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ

« Il faut considérer en outre que l'intelligence, une fois informée par l'image de la chose, se forme en elle-même, par le fait qu'elle connaît, une certaine expression de la chose connue, qui en reproduit la raison principale désignée par la définition. Cela est nécessaire, parce que l'intelligence connaît indifféremment une chose absente ou présente, et en cela l'imagination est conforme à l'intelligence ; mais celle-ci a de plus qu'elle connaît la chose, abstraction faite des conditions matérielles, sans lesquelles elle n'existe pas dans la nature, ce qui ne pourrait pas être, si l'intelligence ne se formait pas l'expression susdite.

« Mais comme cette expression intellectuelle est, pour ainsi dire, le terme de l'opération de l'intelligence, elle diffère de l'image intellectuelle, qui constitue l'intelligence en acte, et qui doit être considérée comme le principe de l'opération de l'intelligence, quoique l'une et l'autre soient une ressemblance de la chose connue. Car c'est parce que l'image intellectuelle (qui est la forme de l'intelligence et le principe de la connaissance) est la ressemblance de la chose extérieure, que l'intelligence se forme une expres-

est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem ; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit ; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret.

« Hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequi-

sion semblable à cette chose, l'effet devant participer des qualités de l'une et l'autre cause. Et c'est parce que l'expression intellectuelle est semblable à une chose, que l'intelligence, en se formant cette expression, connaît cette chose.

« Quant à l'intelligence divine, elle ne connaît par aucune autre image que par son essence, comme nous l'avons montré plus haut; mais aussi son essence est la ressemblance de toutes choses. *Il suit donc de là que la conception exprimée par l'intelligence divine, par le fait qu'elle se connaît, c'est-à-dire le Verbe divin, est non seulement la ressemblance de la nature divine connue, mais encore de tous les êtres dont l'essence divine est la ressemblance.*

« *Ainsi donc, par une seule image intellectuelle qui est l'essence divine, et par une seule expression intellectuelle, qui est le Verbe divin, Dieu peut connaître un grand nombre de choses distinctes.* »

Il serait difficile de trouver dans cette explication une allusion, même indirecte, à des décrets, de quelque genre qu'on les suppose. Au contraire, l'analogie établie entre

tur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.

« Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quæ est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi. »

le mode de connaître de Dieu et notre propre mode de connaître, *par images*, indique clairement le sentiment de notre grand Docteur sur ce sujet.

Dans le chapitre suivant, saint Thomas explique encore plus clairement comment l'essence divine contient la ressemblance de beaucoup de choses diverses, en ce sens qu'elle renferme éminemment toutes leurs perfections :

« ... L'essence divine [1] comprend en elle-même tout ce qu'il y a de noble dans tous les êtres, par manière, non de composition, mais de perfection. Or, toute forme, tant particulière que générale, est une perfection, en tant qu'elle pose quelque chose, et ne renferme d'imperfection qu'en tant qu'elle s'écarte de l'être véritable. L'intelligence divine peut donc comprendre, dans son essence, tout ce qui est propre à chaque être, *en connaissant en quoi chaque être imite son essence et en quoi il s'écarte de sa perfection...* »

Cette doctrine se trouve reproduite, toujours dans le même sens, dans les CONTROVERSES, au Livre *de la Vérité*, Question II, *de la Science de Dieu*.

Ainsi, dans la réponse à la 2e objection de l'article 4 [2] : « *Dieu connaît toutes choses par une seule, qui est la rai-*

1. S. C. G., I, 54: « ... Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque. »

2. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. II, A. 4, Ad 2 : « ... Deus cognoscit om-

son de plusieurs, à savoir son essence, qui est la ressemblance de toutes choses; et, parce que son essence est la raison propre de chaque chose, il a de tout en particulier une connaissance propre. Comment un seul peut-il être en même temps la raison propre et commune de beaucoup? C'est ce que l'on peut expliquer ainsi :

« *L'essence divine est la raison d'une chose, par le fait que cette chose imite l'essence divine.* Or, aucune chose n'imite pleinement l'essence divine; sans quoi il ne pourrait y avoir qu'une seule imitation, et l'essence divine ne pourrait pareillement être la raison propre que d'une seule chose, comme il n'y a qu'une image du Père l'imitant parfaitement, à savoir le Fils. Mais parce que la créature n'imite qu'imparfaitement l'essence divine, il suit qu'il y en a plusieurs qui l'imitent diversement, de sorte qu'il ne se trouve rien dans aucune d'elles, qui ne soit tiré de la ressemblance de l'essence divine, et c'est pour cela que ce qui est propre à chacune a son modèle dans l'essence divine. C'est en ce sens que l'essence divine est la ressemblance d'une chose, relativement à ce qui lui est propre, et c'est ainsi qu'elle en est la raison propre

nia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ; et ideo illud quod

et qu'elle est pareillement la raison propre d'une autre chose et de toutes les autres.

« Elle est donc la raison commune de toutes choses, en tant qu'elle est une seule et même chose, *servant de modèle à toutes les autres ;* et elle est la raison propre de cette chose-ci ou de cette chose-là, *selon le rapport particulier que ces choses imitent ; et c'est ainsi que l'essence divine procure une connaissance propre de chaque chose, en tant qu'elle est la raison spéciale de chaque chose.* »

Nous compléterons cet exposé par quelques nouveaux extraits de cette même question du Livre *De la Vérité*.

A l'article 3, saint Thomas se pose l'objection suivante[1] : « La créature ne fait un avec Dieu qu'en tant qu'elle est en lui ; si donc Dieu ne connaît la créature qu'en tant qu'elle fait un avec lui, il ne la connaît qu'en tant qu'elle est en lui, et ne la connaît pas dans la nature qui lui est propre. »

Voici la réponse du grand Docteur :

« *Ad* 2 [2]. Dieu ne connaît pas les autres êtres, en tant

est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetur ; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio, et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa una, quam omnia imitantur. Sed est propria hujus ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur, et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscujusque. »

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. II, A. 3, Obj. 2 : « ... Creatura non est unum cum Deo, nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum Deo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo ; et ita non cognoscit eam in propria natura. »

2. *Ib.* Ad 2 : « ... Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly *secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti : quia

qu'ils sont en lui, si l'on fait rapporter ces mots *en tant que...* à l'objet connu; parce qu'il ne connaît pas dans les choses, seulement l'être qu'elles ont en lui, en tant qu'elles ne font qu'un avec lui, mais aussi l'être qu'elles ont hors de lui, en tant qu'elles sont distinctes de lui. Mais si l'on fait rapporter ces mots *en tant que...* à l'acte par lequel Dieu connaît, alors il est vrai de dire que Dieu ne connaît les êtres, qu'en tant qu'ils sont en lui, *puisqu'il ne les connaît que par la ressemblance de ces êtres, qui est une seule et même chose avec lui-même.* »

Un peu plus loin, dans la réponse à la 9e objection, saint Thomas exprime la même idée avec encore plus de clarté : « La ressemblance d'une chose avec une autre peut se rencontrer de deux manières différentes : 1° Selon la conformité de nature ; mais une ressemblance de ce genre n'est point requise entre le connaissant et le connu ; au contraire, nous voyons quelquefois que la connaissance est d'autant plus parfaite, que la ressemblance dont il s'agit est moindre ; ainsi, la ressemblance de la pierre, selon la conformité de nature, est moindre avec l'intelligence qu'avec le sens (de la vue), car elle est moins matérielle, et pourtant l'intelligence connaît d'une manière plus parfaite que le sens. 2° Selon la représen-

non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso, secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo ; si autem ly *secundum quod* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso ; quia ex similitudine rei, quæ est idem cum ipso existens. »

1. *Ib.* Ad 9 : « ... Similitudo aliquorum duorum ad invicem potest duplici attendi. Uno modo, secundum convenientiam in ipsa natura, et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum ; imo videmus quando-

tation ; et cette ressemblance est requise entre le connaissant et le connu. Quoiqu'il n'y ait donc entre la créature et Dieu qu'une minime ressemblance, selon la conformité de nature, il y en a néanmoins une très grande, *en tant que l'essence divine représente la créature de la manière la plus expresse qu'il soit possible, et c'est pourquoi Dieu connaît parfaitement la créature.* »

Si nous avions voulu citer tous les passages où saint Thomas renouvelle les mêmes assertions, à peu près dans les mêmes termes, il aurait fallu apporter *in extenso* tous les endroits où il est question *de la science de Dieu*, car partout et toujours il revient sur la même théorie et n'en développe pas d'autre. Nous nous sommes donc borné aux citations strictement nécessaires pour faire connaître son opinion.

On a vu que dans ces explications il n'est jamais question que de *ressemblance*, *d'image*, de *représentation* (comme dans un miroir), ce qui est du reste conforme au terme dont se sert saint Thomas pour désigner cette science, *science de vision*. Cette science consiste en effet, non dans une connaissance abstraite et spéculative, fournie par des décrets, qui contiendraient en puissance la réalité des choses, comme la cause adéquate contient

que quod quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior ; sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit a materia magis remota ; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo, quantum ad repræsentationem ; et hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repræsentat creaturam ; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit. »

la réalité de l'effet ; *mais dans la vue de choses existant en réalité et placées en dehors de celui qui voit.* C'est ainsi que le déclare saint Thomas (CONTR., *De la Vér.*, Q. II, A. 9. Ad 2) [1] : « ...*On dit que la science de vision est en Dieu, par ressemblance avec la vue corporelle qui contemple les choses placées en dehors d'elle ; c'est pourquoi par la science de vision, Dieu n'est dit connaître que les choses qui sont en dehors de lui, et qui sont présentes, passées, ou bien futures...* »

ARTICLE II.

Dieu voit les choses futures en tant que présentes.

La théorie, que nous venons d'exposer, offre une difficulté pour expliquer la vision des futurs contingents : ceux-ci n'existant pas encore, et pouvant exister ou bien ne pas exister, comment l'essence divine peut-elle les représenter et en avoir la ressemblance ?

Pour répondre à cette difficulté, sur laquelle il revient en beaucoup d'endroits de ses Œuvres, saint Thomas n'a *jamais* recours aux décrets absolus et prédéterminants, et donne *toujours* une seule et même solution, à savoir que les futurs ne sont pas futurs par rapport à Dieu, mais simplement présents. On en jugera par les citations suivantes :

SOMME TH., I, Q. XIV, A. 13 [2] : « .... Quoique les

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. II, A. 9, Ad 2 : « ... Dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur ; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura. »

2. S. TH., I, Q. XIV, A. 13 : « ... Et licet contingentia fiant in actu suc-

futurs contingents existent successivement, Dieu ne les connaît pas comme nous, successivement, au fur et à mesure qu'ils existent, mais tous à la fois, parce que sa connaissance est éternelle comme son être. Or, l'éternité comprend tous les temps, existant toute à la fois, comme il a été dit plus haut (Q. x, A. 2 et 4). D'où il suit que tout ce qui existe dans le temps est présent à Dieu de toute éternité, non seulement parce qu'il possède les raisons des choses, présentes par devers lui, comme quelques-uns le prétendent ; *mais parce que sa vue se porte de toute éternité sur toutes les choses, comme potentiellement présentes*. Il est par conséquent manifeste que les futurs contingents sont connus de Dieu d'une manière infaillible, *en tant qu'ils sont soumis à son divin regard selon leur présence potentielle,* tout en demeurant futurs contingents par rapport à leurs causes prochaines. »

Dès l'article 9 de la même question, saint Thomas, définissant la science de vision, avait dit déjà :

«... Il y a des choses [1] qui, quoiqu'elles ne soient pas actuellement, ont été ou bien seront, et l'on dit que Dieu

cessive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul ; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata. »

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 9 : « ... Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et ista omnia dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensure-

connaît toutes ces choses par la science de vision. Car, comme l'intelligence divine, qui est une même chose avec son être, est mesurée par l'éternité, qui comprend sans succession toutes les différences de temps, *la vue de Dieu se porte présentement sur tout le temps, et sur toutes les choses qui sont dans quelque partie du temps, comme sur des objets qui lui sont potentiellement présents.* »

S. TH., I, Q. LXXXVI, A. 4 [1] : «... Les futurs peuvent être connus de deux manières : ou en eux-mêmes ou dans leurs causes. *Les futurs ne peuvent être connus en eux-mêmes que par Dieu à qui ils sont présents* — tandis qu'ils sont futurs dans le cours des choses — *parce que son regard éternel se porte à la fois sur tout le temps...* »

On pourrait extraire de la SOMME C. G. bien des passages analogues, ou même identiques ; nous nous bornerons à citer le texte suivant, comme simple confirmation :

SOMME C. G., I, 66 [2] : «... Tout ce qui est dans quelque partie du temps coexiste à l'éternité comme présent, quoiqu'il soit passé ou futur par rapport à une partie du temps. Mais rien ne peut coexister comme pré-

tur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter... » .

1. S. TH., I, Q. LXXXVI, A. 4 : « ... Futura dupliciter cognosci possunt : uno modo in seipsis ; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt, nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum... »

2. S. C. G., I, 66 : « ... Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere, nisi toti : quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur divinus intellectus in sua

sent à l'éternité, si ce n'est à l'éternité tout entière, puisque celle-ci n'a pas de durée successive. *Donc l'intelligence divine voit comme présent, de toute éternité, tout ce qui arrive dans tout le cours du temps*, sans toutefois que ce qui arrive en une partie du temps ait toujours existé. »

Citons enfin un dernier texte, emprunté aux CONTROVERSES, dans lesquelles nous n'avons que l'embarras de choisir (*De la Vérité*, Q. II, *De la Science de Dieu*, A. 12) : « ... Le contingent [1] ne peut être connu, comme futur, avec une certitude absolue ; c'est pourquoi la science divine étant tout à fait certaine et ne pouvant pas se tromper, il serait impossible que Dieu connût les futurs contingents, s'il les connaissait comme futurs.

« Or, une chose est connue comme future, lorsque, entre la connaissance de celui qui connaît et l'événement, se trouvent les rapports de passé à futur. *Mais entre la connaissance divine et une chose contingente, n'importe laquelle, il n'existe pas de rapport de ce genre, mais seulement le rapport de présent à présent.* Ce qui peut se comprendre ainsi : si quelqu'un voyait successivement passer

æternitate intuetur quasi præsens ; nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens... »

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. II, A. 12 : « ... Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit ; unde cum divinæ scientiæ non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem ; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus ; in singulis partibus temporis videret præsentialiter

beaucoup de personnes sur une route, et cela pendant un certain temps, à chaque partie du temps il verrait quelques personnes passer présentement, de sorte que pendant toute la durée de la vision, il les verrait toutes passer présentement ; il ne les verrait pas toutes ensemble présentement, parce que la durée de sa vision n'est pas tout entière à la fois; si au contraire elle était telle, il les verrait toutes présentement à la fois, quoiqu'elles ne passassent pas en sa présence toutes à la fois.

« *C'est pourquoi, comme la vision de la science divine est éternelle, et par conséquent tout entière à la fois, et embrasse tous les temps, sans qu'aucune partie ne lui échappe, il suit que Dieu voit comme présent, et non comme futur, tout ce qui passe dans le temps ; car la chose que Dieu voit est future, par rapport à cette autre à laquelle elle succède dans le temps, mais est présente, et non future, par rapport à la vision divine, qui n'est pas dans le temps.*

« Quant à nous, nous voyons le futur comme futur,

aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes transeuntes præsentialiter videret; nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul potest existere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent; unde; cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat : hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore sed extra tempus est, non est futurum sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinæ visioni quæ est extra tempus futurum non est : sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret .. »

car il est futur par rapport à notre vision, qui est mesurée par le temps, ***mais il n'est pas futur par rapport à la vision divine, qui est en dehors du temps***. De même que celui qui se trouve au nombre des passants ne voit que ceux qui sont devant lui, et ne voit pas comme celui qui serait en dehors, et qui verrait tous les passants à la fois. »

Après un exposé aussi clair, il est difficile de comprendre comment on ose soutenir que Dieu ne peut pas connaître les futurs autrement que dans ses décrets prédéterminants, et prétendre en même temps, comme le font les Bannésiens, ne pas s'écarter de la doctrine de saint Thomas.

ARTICLE III.

L'infaillibilité de la prescience divine ne nuit en rien à la liberté de l'homme.

Le raisonnement sur lequel s'appuie sans cesse et uniquement saint Thomas, pour expliquer la vérité catholique contenue dans cette proposition peut se résumer en ces termes :

1° — La liberté exige qu'il n'y ait pas de nécessité antécédente; or, la prescience n'introduit en aucune façon de nécessité antécédente, car l'acte libre futur préexiste logiquement à la prescience; donc l'infaillibilité de la prescience divine ne nuit en rien à la liberté de l'homme. La preuve de la mineure se tire de ce que la prescience consiste à voir les objets futurs comme présents; or, pour être présent et être vu, il faut d'abord exister ; donc l'existence des futurs libres est logiquement antérieure à la prescience.

2° — Si la prescience de Dieu n'atteint l'acte libre futur qu'une fois posé, elle n'influera en rien sur la liberté et la contingence, qui n'existent qu'avant la position de l'acte ; car l'acte une fois posé est déterminé *ad unum*, et partant nécessaire. Or, la prescience de Dieu n'atteint les actes que comme présents, c'est-à-dire déjà posés, et par conséquent déterminés *ad unum*. Donc la prescience divine ne peut influer en rien sur la liberté et la contingence.

On va juger si tel est bien le sentiment de saint Thomas, par les citations suivantes :

Somme th., I, Q. xiv, A. 13 [1] : « Ce qui est contingent peut être considéré sous un double point de vue : 1° En soi, *en tant qu'il existe de fait;* en ce cas, on le considère non plus comme futur, mais comme présent, non plus comme contingent pouvant arriver ou ne pas arriver, mais comme déterminé *ad unum* ; et, pour cette raison, il peut être l'objet d'une connaissance certaine, par exemple de la part du sens de la vue, comme lorsque je vois Socrate s'asseoir ; 2° le contingent peut être considéré dans sa cause ; on le considère alors comme futur,

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 13. : « ... Contingens aliquod dupliciter potest considerari : uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens ; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum ; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut in sua causa. Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita ; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso... » — Voir le texte latin du reste de l'article, p. 122. —

et comme contingent non encore déterminé *ad unum*, parce que la cause contingente peut se porter d'un côté ou d'un autre; et, sous ce rapport, le contingent ne peut être l'objet d'aucune connaissance certaine, de telle sorte que celui qui connaît un effet dans sa cause seulement, n'a de lui qu'une connaissance conjecturale.

« *Mais Dieu connaît tous les contingents, non seulement en tant qu'ils sont dans leurs causes, mais encore en tant que chacun d'eux est en soi et existe de fait.* Car, quoique les futurs contingents existent successivement, Dieu ne les connaît pas, comme nous, successivement, au fur et à mesure qu'ils existent, mais tous à la fois, parce que sa connaissance est éternelle comme son être. Or, l'éternité comprend tous les temps, existant toute à la fois, comme il a été dit plus haut (Q. x, A. 2 et 4). D'où il suit que tout ce qui existe dans le temps est présent à Dieu de toute éternité; non seulement parce qu'il possède les raisons des choses, présentes par devers lui, comme quelques-uns le prétendent : *mais parce que sa vue se porte de toute éternité sur toutes les choses comme potentiellement présentes.* Il est par conséquent manifeste que les futurs contingents sont connus de Dieu d'une manière infaillible, *en tant qu'ils sont soumis à son divin regard selon leur présence potentielle, tout en demeurant futurs contingents par rapport à leurs causes prochaines.* »

Il est donc clair que les futurs libres et contingents préexistent logiquement à la connaissance divine.

Et un peu plus loin, *Ib.* Ad 3[1] : « Nous connaissons

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 13, Ad 3 : « Ea quæ temporaliter in actum

successivement dans le temps les choses qui arrivent dans le cours du temps; mais Dieu les connaît dans l'éternité, qui est au-dessus du temps. C'est pourquoi nous ne pouvons avoir une science certaine des futurs contingents, parce que nous les connaissons en tant que futurs contingents, tandis qu'il n'en est pas de même pour Dieu, qui seul connaît dans l'éternité, au-dessus du temps. C'est ainsi que celui qui s'avance sur un chemin, ne voit pas ceux qui viennent derrière lui, tandis que celui qui serait sur une hauteur dominant toute la route, verrait en même temps tous ceux qui passeraient sur cette route.

« Pour cette raison, toutes les choses que nous connaissons avec certitude sont nécessaires, même en tant qu'elles sont en elles-mêmes, car nous ne pouvons connaître ainsi avec certitude ce qui est en soi futur contingent. *Mais les choses que Dieu connaît doivent aussi être nécessaires, non pas absolument* (c'est-à-dire antécédemment), *si on les considère dans leurs causes prochaines, mais selon le mode par lequel elles sont l'objet de la science divine, comme il a été dit (dans le corps de l'ar-*

reducuntur a nobis successive cognoscuntur in tempore ; sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt ; sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam non videt illos qui post eum veniunt ; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo, illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium, etiam secundum quod in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (in corp. art.), non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur... »

ticle), » c'est-à-dire en tant qu'elles sont présentes, et existent déjà potentiellement.

De ces dernières parolès il ressort clairement que la science de Dieu n'introduit qu'une nécessité conséquente à l'existence, qui ne nuit par le fait même en rien à la contingence et à la liberté. Car, comme il a été dit dans le corps de l'article, lorsqu'on voit le contingent existant en soi, par exemple lorsqu'on voit Socrate qui s'assied, cet acte contingent et libre dans sa cause n'est plus contingent, mais existe nécessairement, par le fait qu'il est posé. Or, Dieu voyant tout présent, les choses futures qu'il connaît sont nécessaires de cette manière.

SOMME C. G., I, 67 [1] : «... Lorsque l'on dit : Dieu connaît ou a connu ce futur, on emploie un moyen terme entre la science divine et l'objet connu, à savoir le temps pendant lequel on parle, par rapport auquel ce qui est dit connu de Dieu est futur. *Mais ce n'est pas futur par rapport à la science divine, qui, par le fait de son existence dans le point indivisible de l'éternité, se porte présentement sur toutes choses : de telle sorte que par rapport à cette science, si l'on fait abstraction du temps pendant lequel on parle, on ne doit pas dire que*

1. S. C. G., I, 67 : « ... Quum dicitur : Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus, in quo est locutio, respectu cujus, id quod a Deo scitum dicitur, est futurum ; non autem respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ in momento æternitatis existens ad omnia præsentialiter se habet ; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quæstio qua quæritur : An possit non esse ? sed sic cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum. Quo posito, non remanet prædictæ quæstioni locus ; quia quod jam est non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc

cela est connu, comme n'existant pas encore, et partant il n'y a pas lieu de demander si cela pourrait ne pas être; mais il faut dire que c'est connu de Dieu, en tant que vu existant; c'est pourquoi il n'y a pas lieu de faire la question susdite, car ce qui existe déjà ne peut pas, dans le même instant, ne pas être. Ce qui induit en erreur c'est que le temps, pendant lequel nous parlons, coexiste à l'éternité, comme aussi le temps passé que l'on désigne en disant : Dieu a connu ; et, de ce que cette relation de temps passé ou présent, qui existe par rappoıt au futur, est attribuée à l'éternité, à laquelle elle ne convient aucunement, il arrive que l'on se trompe accidentellement.

« En outre, si tout est connu de Dieu, comme vu présentement, ce que Dieu connaît sera nécessaire, comme l'acte de Socrate qui s'assied est nécessaire, par le fait qu'on le voit s'asseoir. *Mais cela n'est pas nécessaire absolument* (c'est-à-dire antécédemment), *comme quelques-uns disent, de nécessité de conséquent, mais seulement nécessaire conditionnellement* (c'est-à-dire conséquemment) *ou de nécessité de conséquence.* »

CONTROVERSES, *De la Vérité,* Q. II, *De la Science de*

quod tempus in quo loquimur coexistit æternitati, vel etiam tempus præteritum quod designatur, quum dicitur : Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum æternitati attribuitur, quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli.

« Præterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic neceessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. »

Dieu, A. 12[1] : «... *De même que notre vue ne se trompe pas, lorsque nous voyons des choses contingentes arriver présentement, et que cette connaissance ne fait pas que ces choses ne soient pas arrivées d'une manière contingente ; de même Dieu voit sans se tromper toutes les choses contingentes, soit celles qui nous sont présentes, soit celles qui nous sont passées ou futures — parce que pour lui, elles ne sont pas futures, mais existent de fait sous ses yeux — ce qui ne fait pas qu'elles ne soient arrivées ou ne doivent arriver d'une manière contingente.*

« La difficulté pour nous de concevoir cela provient de ce que nous ne pouvons désigner la connaissance divine, si ce n'est en exprimant, d'après notre manière de connaître, les différences de temps. *Si nous désignions en effet la science de Dieu, telle qu'elle est en réalité, nous devrions dire : Dieu connaît que cela est, plutôt que Dieu*

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. II, A. 12 : « ... Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt præsentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant, ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea tunc inspicit esse quando tunc sunt : unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

« Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostræ cognitionis consignificando differentias : si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futura, quia sibi nunquam sunt futura, sed semper præsentia ; unde etiam ut Boetius dicit (in libro V *De Consolatione*, prosa ult. parum ante med.), ejus cognitio de futuris magis dicitur providentia quam prævidentia : quia ea porro, quasi longe positus, in æternitatis speculo intuetur : quamvis etiam prævidentia dici possit propter ordinem ejus quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

« Ad primum ergo dicendum quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet ; et hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis. »

connaît que cela sera, parce que il n'y a rien de futur pour lui, mais tout est présent. C'est en ce sens que Boèce dit (*De la consol.*, L. v) : « La connaissance que Dieu a des futurs est appelée plus justement *providence* que *prévidence* — parce que Dieu les voit dans le miroir de son éternité, comme s'il était placé au loin — quoiqu'on puisse l'appeler aussi prévidence (ou prescience), à cause de la subordination de ces choses à d'autres par rapport auxquelles elles sont futures. »

« Ad 1. Quoique le contingent ne soit pas déterminé, tant qu'il est encore futur, *cependant à partir du moment où il est produit dans la nature, il a une vérité déterminée, et c'est de cette manière qu'il tombe sous le regard de la connaissance divine.* »

Dans les onze réponses aux objections qui terminent cet article, la même doctrine est sans cesse répétée presque dans les mêmes termes ; qu'il nous suffise de le signaler. Ce qui précède donne assez largement, et d'une façon aussi lumineuse que possible, la solution de la difficulté.

CHAPITRE III.

Dans quel sens saint Thomas entend-il que la science de Dieu est cause des choses créées ?

La théorie de saint Thomas que nous nous sommes efforcé d'exposer dans le chapitre précédent, ne laisse rien à désirer, pensons-nous, au point de vue de la clarté, soit pour ce qui regarde le milieu dans lequel Dieu voit toutes choses, soit pour ce qui concerne l'accord de la prescience avec la liberté. Il reste pourtant à résoudre une difficulté, qui ne serait pas bien importante, si les Bannésiens ne la faisaient valoir pour appuyer leur interprétation du sentiment de saint Thomas, dans le sens des décrets absolus et prédéterminants. Il s'agit de la causalité des choses créées par la science de Dieu.

A l'article 8 de la question XIV de la Ire Partie de la SOMME THÉOLOGIQUE, saint Thomas recherche [1] « si la science de Dieu est la cause des choses créées ? » et non seulement il répond affirmativement, mais il apporte comme preuve d'autorité les paroles suivantes de saint Augustin [2] : « Ce n'est pas parce qu'elles existent que

1. S. TH., I, Q. XIV, A. 8 : « Utrum scientia Dei sit causa rerum ? »
2. *Ib.* : « Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus ; sed ideo sunt quia novit. »

Dieu a connu toutes les créatures spirituelles et corporelles ; mais c'est parce que Dieu les a connues, qu'elles existent. »

Ces paroles entendues dans le sens obvie ne sont-elles pas par hasard en désaccord avec la doctrine développée précédemment, et n'indiquent-elles pas clairement que non seulement les choses créées ne préexistent en aucune façon à la science de Dieu, mais qu'il faut de toute nécessité que celle-ci leur soit antérieure ? S'il en est ainsi, c'est-à-dire si la science de Dieu est antérieure à l'existence des êtres, et même la cause de cette existence, Dieu ne peut de toute éternité connaître autrement les conditions d'existence de ces êtres, que dans les décrets absolus par lesquels lui-même les aura prédéterminés.

Voilà la difficulté : loin de chercher à l'amoindrir, nous la présentons sous le côté qui est le plus favorable aux adversaires.

En supposant qu'elle soit fondée et que les conséquences que l'on en tire soient légitimes, qu'en résulterait-il ? — Elle ne tendrait à rien moins qu'à prouver 1° que Dieu est cause même des choses mauvaises, comme sont les péchés ; 2° que saint Thomas est en contradiction avec lui-même ; car, d'une part, les textes que nous avons apportés dans le chapitre précédent ne peuvent laisser de doute sur leur vrai sens, et de l'autre, ce sens est diamétralement opposé aux conclusions que l'on prétend tirer du texte de saint Augustin, cité par saint Thomas.

Heureusement, hâtons-nous de le dire, il n'en est pas ainsi. On va voir que cette objection n'est pas bien sérieuse

et qu'il ne s'agit aucunement, dans l'article précité, de la théorie des décrets absolus et prédéterminants, relativement aux actes libres.

Nous allons rechercher d'abord le véritable sens de la doctrine de saint Thomas, ce qui ne sera pas bien difficile à découvrir; nous expliquerons ensuite les paroles de saint Augustin.

ARTICLE I.

Sentiment de saint Thomas.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, d'après saint Thomas, que Dieu, par sa science de vision, voit de toute éternité les choses futures en tant que présentes.

Mais, outre ce mode de connaître, dont l'application est de la plus haute importance par rapport aux futurs contingents, il est évident que l'on doit en admettre un autre, relativement aux futurs nécessaires, dont la détermination absolue dépend plus ou moins immédiatement de Dieu lui-même, à savoir la connaissance dans ses décrets éternels, cause adéquate et totale de l'existence de ces futurs.

En effet, aucun être ne peut exister réellement, si Dieu n'a pas de toute éternité décrété de lui donner l'existence, et il n'existe dans le temps que dans la mesure et la condition déterminées à l'avance par Dieu. Mais pour que Dieu portât ces décrets, il a fallu qu'il connût préalablement toutes les formes par lesquelles il était possible à cette créature de participer à l'être, et

ensuite qu'il arrêtât son choix sur une de ces formes en particulier.

Cette connaissance de la participabilité de l'essence divine, par les créatures que Dieu se propose de créer, est donc, *en tant que cause exemplaire et directive,* le premier facteur de leur existence.

Or, c'est dans ce sens, et non dans un autre, c'est-à-dire relativement aux choses produites directement par Dieu — et non relativement aux actes libres, dont le domaine demeure tout entier à la créature libre — que saint Thomas affirme la causalité de la science de Dieu, et il est entièrement contraire à la doctrine de l'Ange de l'École d'étendre cette causalité aux actes libres de la créature.

S'il nous fallait résumer en propositions concises les divers points de la doctrine de saint Thomas, que nous allons mettre en relief dans les textes qui vont suivre, nous les formulerions ainsi :

1° *La science de Dieu est cause exemplaire et directive des choses créées, en tant que produites immédiatement par Dieu.*

2° *La science de Dieu n'est cause en aucune façon des choses mauvaises.*

3° *La science de Dieu n'est pas cause directe et immédiate des futurs libres ou contingents, de telle sorte qu'il n'y a pas de connexion nécessaire ou infaillible entre la causalité de la science divine et le futur libre ou contingent.*

Les deux premières propositions ressortent de tous

les passages, dans lesquels saint Thomas traite dela causalité de la science divine; nous ne nous y arrêterons pas longuement. La troisième est surtout importante, car elle est décisive contre les Bannésiens, et nous avons lieu d'espérer que la démonstration que nous en ferons, d'après les propres paroles de saint Thomas, ne laissera rien à désirer.

Nous allons commencer par examiner l'article de la Somme théologique, où le Docteur angélique déclare *ex professo* que la science de Dieu est cause des choses créées; c'est l'article 8 de la question xiv, *de la Science de Dieu*, de la Ire Partie. On peut le considérer comme le résumé exact et complet de tout ce que le saint Docteur a écrit en divers endroits de ses Œuvres sur ce sujet.

Et d'abord, quelle est la raison de cet article? Nous avons dit plus haut (p. 110) qu'à partir de l'article 5 jusqu'à la fin de la question, il s'agit de l'objet secondaire de la science de Dieu, c'est-à-dire de la connaissance des choses finies.

L'article 5 établit l'*existence* de cette science en Dieu, et la *manière* dont elle s'exerce.

Les articles 6, 7 et 8 s'occupent de la *qualité* de cette science, comme *distincte*, *non discursive*, et *indépendante des choses créées*.

C'est ce dernier point qui fait l'objet de l'article 8, intitulé [1] : « La science de Dieu est-elle la cause des choses? » Le but que s'y propose saint Thomas est de montrer que les choses créées ne sont pas cause de la

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 8 : « Utrum scientia Dei sit causa rerum ? »

science de Dieu, ce qui serait une imperfection pour celle-ci, car ce serait causer de l'être en elle. Et pour prouver qu'elles ne sont pas cause, il montre qu'elles sont au contraire causées par cette science, en ce sens qu'elles n'ont pas existé réellement avant que Dieu les connût, mais que Dieu les a connues avant qu'elles aient existé, de telle sorte que la connaissance qu'il en a eue ait été, en partie au moins, cause de leur existence.

« On doit dire [1] que la science de Dieu est cause des choses. En effet, *la science de Dieu est par rapport à toutes les choses créées, comme la science de l'artiste par rapport aux ouvrages de celui-ci.* Or l'artiste est cause de ses ouvrages par sa science, parce qu'il se sert de son intelligence pour les produire. Il faut donc que la forme de l'intelligence soit le principe de l'opération, comme la chaleur est le principe de la caléfaction... » Voilà tout ce qui, dans cet article, concerne la causalité de la science divine; le reste est consacré à démontrer que le concours de la volonté est requis, pour que la science puisse produire un effet.

On voit qu'il ne s'agit ici 1° que des choses en tant que produites par Dieu, l'artiste suprême; 2° que la science de Dieu est seulement cause exemplaire et directive.

A l'article 11 de la même question, saint Thomas revient sur la causalité de la science de Dieu, pour expli-

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 8 : « Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis... »

quer la connaissance qu'il a de tous les êtres en particulier :

« ... Comme Dieu [1] est cause des choses par sa science, ainsi qu'il a été dit (A. 8), sa science s'étend aussi loin que sa causalité. Or, la puissance active de Dieu s'étend non seulement aux formes, qui constituent le général, mais encore à la matière (comme on le fera voir plus loin) ; c'est pourquoi la science de Dieu doit s'étendre à toutes les choses particulières, puisque c'est par la matière qu'elles sont individualisées. *Dieu connaissant en effet les choses créées, par son essence, en tant qu'elle est la ressemblance de ces choses, ou bien parce qu'elle en est le principe actif*, il est nécessaire que cette essence soit le principe suffisant de connaître *tout ce qu'il produit*, non seulement en général, mais encore en particulier.

« Il en serait de même de la science de l'artiste, si elle produisait l'être tout entier, et non pas seulement la forme. »

Il ne s'agit toujours, comme on le voit : 1° que *des choses faites par Dieu*, et non pas des actions libres des créatures ; 2° que d'une science *semblable au type ou au modèle qui existe dans l'esprit de l'artiste.*

1. S. Th., I, Q. xiv, A. 11 : « ... Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (Art.. 8), in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (Quæst. xliv, Art. 2), necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum... »

Si nous voulons maintenant nous rendre compte du rôle que saint Thomas attribue à la science de Dieu, en tant que cause des choses créées, il faut recourir au COMMENTAIRE *sur le* 1er. *L. des Sent.*, D. XXXVIII, Q. I, A. 1 [1] : «... Il faut donc savoir que la science, en tant que science, n'implique aucune causalité, sans quoi toute science serait cause ; mais, en temps que science de l'ouvrier, elle a raison de cause par rapport à ce qu'il produit par son art, et *c'est sous ce même rapport, qu'il faut considérer la causalité de la science divine.*

« Voici donc l'ordre qui existe dans la production des choses : 1° la science de l'ouvrier lui montre la fin ; 2° la volonté se propose cette fin ; 3° la volonté commande l'acte, d'où doit sortir l'œuvre, pour laquelle la science fournit la forme préconçue.

« D'où il suit que le rôle de la science est d'indiquer la fin, et celui de la volonté de diriger l'acte, et d'appliquer la forme à l'ouvrage produit.

« *Pour cette raison, il est évident que tout ce qui survient dans l'effet, s'écartant de la forme de l'art ou bien de la fin, n'est pas imputable à la science de l'ouvrier, comme à sa cause.*

1. COM. *in* I *Sent.*, D. XXXVIII, Q. I, A. I : « ... Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiæ non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset : sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causæ respectu rei operatæ per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinæ scientiæ. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo, scientia artificis ostendit finem ; secundo, voluntas ejus intendit finem illum ; tertio, voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum ; et

« Il est encore évident que le premier rang de la causalité se trouve dans la volonté qui commande l'acte.

« *Il ressort de là que le mal, qui est une déviation de la forme et de la fin, n'est pas causé par la science de Dieu.* Celle-ci a seulement la raison de cause, par rapport aux choses bonnes, *en tant qu'elles participent à la forme de l'art divin et à la fin* ; et encore elle n'a réellement cette raison de causalité, vis-à-vis de ces choses, qu'autant qu'elle est unie à la volonté ; et c'est pour cela qu'il est dit (dans la *Lettre*) que *la science de bon plaisir est cause des choses*.

« C'est aussi pour cela qu'Avicenne dit (De l'intell. C. 1.) que *les choses créées proviennent de Dieu, en tant qu'il connaît son essence, qu'il l'aime et la veut, selon qu'elle est le principe des choses dont il veut être le principe.* »

Il n'est encore question dans cet article, comme on le voit, que *des choses produites par Dieu*, et c'est pour cela que sa science, pas plus que sa volonté, ne peut être la cause des choses mauvaises.

Il en ressort aussi que la science de Dieu n'est pas cause de *tout*, puisqu'il peut se trouver quelque chose dans

ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in scientiam artificis, sicut in causam. Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quæ imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur per scientiam Dei ; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinæ artis et finem ; non tamen ita quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati ; et ideo in *Littera* dicitur quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna (L. *De intellig.* Cap. 1) dicit quod in quantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo... »

l'effet, qui s'écarte de la forme de l'art et de la fin voulue par Dieu.

Ce second point est encore bien mis en relief dans le passage suivant :

CONTROV., *De la Vér.*, Q. II, A. 14 [1] : «... De même aussi, comme Dieu est la cause première de tout, les effets procèdent de lui par l'intermédiaire des causes secondes. C'est pourquoi *entre la science de Dieu, qui est cause d'une chose, et la chose causée, se trouve un double intermédiaire :* l'un, du côté de Dieu, à savoir la divine volonté ; l'autre, du côté des choses elles-mêmes, *relativement à certains effets,* à savoir les causes secondes, *par l'intermédiaire desquelles les effets proviennent de la science de Dieu.*

« Or, tout effet ne suit pas seulement la condition de la cause première, mais aussi de la cause intermédiaire ; et c'est pourquoi les choses sues de Dieu procèdent de sa science, selon la manière d'être de la volonté, *et selon la manière d'être des causes secondes,* et il ne faut pas qu'elles suivent *en tout* la manière d'être de la science. »

Cette science, cause des choses, n'est donc pas absolue *en tout,* mais simplement conditionnelle *relativement à certains effets,* sans quoi les choses sues suivraient en

1. QUÆST. DISP., *De Ver.*, Q. II, A. 14 : «... Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis ; unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur duplex medium : unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas ; aliud ex parte ipsarum rerum, quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ ; et ideo res scitæ a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum ; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur. »

tout la manière d'être de la science. Dieu connaît en effet antérieurement et absolument les créatures libres, parce qu'il a voulu absolument qu'elles existassent; et, comme il a voulu de même absolument qu'elles possédassent le pouvoir de se porter d'un côté ou d'un autre, il connaît encore de la même façon, par l'intermédiaire de cet acte de la volonté divine, ce pouvoir des créatures libres. Mais comme la volonté divine n'a pas déterminé dans quel sens se porterait la cause seconde libre, Dieu ne peut connaître par cet intermédiaire l'acte libre de cette cause seconde, ou, en d'autres termes, la science de Dieu ne peut être cause de cet acte libre, *puisqu'elle n'a la raison complète de cause qu'autant qu'elle est jointe à la volonté.*

Et ce qui prouve que la volonté divine n'a pas déterminé les actes libres de la cause seconde, c'est qu'il faut recourir à une autre raison que celle de la détermination préalable, pour affirmer en Dieu la science certaine de ces mêmes actes, comme il va ressortir jusqu'à l'évidence de l'article suivant.

COMMENT. *sur* le 1er *Liv. des Sent.*, D. XXXVIII, Q. I, A. 5 [1] : « A cause de difficultés du genre de celles qui viennent d'être proposées (il s'agit des objections placées en tête de l'article), des philosophes, comme Averroès,

1. COM. *in I Sent.*, D. XXXVIII, Q. I, A. 5 : « Respondeo dicendum, quod propter hujusmodi difficultates, quidam philosophi, ut Averroes (XII, *Metaph.*, text. 10 et 51), negaverunt Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri, et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis quæ ex materia,

ont nié que Dieu eût la connaissance des choses contingentes particulières, parce qu'ils pensaient que l'intelligence divine est du genre de la nôtre, et ils se sont trompés en cela. Nous avons montré précédemment que l'individuation, provenant de la matière, n'empêche pas l'intelligence divine de connaître les choses particulières, comme elle empêche notre intelligence; c'est pourquoi il ne nous reste plus qu'à rechercher si la raison de contingence serait pour sa part un empêchement.

« La contingence paraît échapper à la connaissance divine pour deux raisons : 1° A cause de la relation qui existe entre la cause et ce qui est causé; car l'effet d'une cause nécessaire et immuable paraît devoir être nécessaire, et, pour cette raison, il ne paraît pas que la science de Dieu, qui est cause des choses et immuable, puisse s'étendre aux choses contingentes. 2° A cause de la relation qui existe entre la science et ce qui est su; car, comme la science est une connaissance certaine, par la raison même de sa certitude, abstraction faite de la causalité, elle requiert dans ce qui est su la certitude et la détermination, que repousse la contingence. — Que la

sicut intellectus noster impeditur, ostensum est ; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiæ : contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo, propter ordinem causæ ad causatum, quia causæ necessariæ et immutabilis videtur esse effectus necessarius ; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, non videtur quod possit esse contingentium. Secundo, propter ordinem scientiæ ad scitum ; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit ; et quod scientia ex ratione certitudinis suæ requirat determinationem in scito patet in scientia nostra, quæ non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo qui-

science, sous le rapport de sa certitude, requière la détermination dans ce qui est su, c'est ce qui apparaît pour notre science, qui n'est pas cause des choses, et aussi pour la science de Dieu par rapport aux choses mauvaises.

« Mais ni l'une ni l'autre de ces raisons n'exclut en Dieu la science des choses contingentes.

1° « Quant à la première, cela peut s'expliquer assez clairement. Quand il y a beaucoup de causes subordonnées les unes aux autres, l'effet dernier ne suit pas la cause première, pour la nécessité et la contingence, mais la cause prochaine, parce que *la puissance de la cause première est reçue dans la cause seconde, selon la manière d'être de celle-ci*. Or, l'effet ne procède de la cause première qu'autant que la puissance de celle-ci est reçue dans la cause seconde, comme cela apparaît dans la floraison de l'arbre, dont la cause éloignée est le mouvement du soleil, tandis que la prochaine est la puissance générative de la plante. Quoique le mouvement du soleil soit invariable, la floraison peut être empêchée par un obstacle provenant de la cause générative.

dem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causæ multæ ordinatæ, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia sed causam proximam ; quia virtus causæ primæ recipitur in causa secunda secundum modum causæ secundæ. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causæ primæ recipitur in secunda causa : ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantæ. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativæ, quamvis virtus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum ; et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.

« De même la science de Dieu est la cause invariable de toutes choses. Mais Dieu produit ses effets par les opérations des causes secondes; de telle sorte que, par l'intermédiaire de causes secondes nécessaires, il produit des effets nécessaires, comme le mouvement du soleil et autres choses de ce genre, et par l'intermédiaire de causes secondes contingentes il produit des effets contingents.

2° « Mais il reste encore un motif de douter plus sérieux touchant la seconde raison. La cause première nécessaire et le défaut de la cause seconde peuvent se rencontrer en même temps, comme par exemple le mouvement du soleil avec la stérilité de l'arbre. Or, la science de Dieu ne peut pas au contraire se trouver en même temps que le défaut de la cause seconde, car il ne peut pas arriver que Dieu sache qu'un tel courra, et ensuite que celui-ci s'abstienne de courir; et cela provient, non de la causalité, mais de la certitude de la science. Il faut donc, pour que la science soit certaine, trouver une certitude de la part de ce qui est su.

« Il faut savoir qu'une chose, avant d'exister, n'a l'être que dans ses causes. Or, il y a des causes qui

« Sed adhuc manet dubitatio major de secundo : quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causæ secundæ. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu ; et hoc est propter certitudinem scientiæ et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire, ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

« Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causæ quædam sunt ex quibus necessario sequitur effectus; quæ impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclipsis, et hujusmodi. Quædam autem sunt causæ ex quibus conse-

produisent nécessairement leur effet, sans qu'elles puissent être empêchées; l'effet a alors dans ces causes son être certain et déterminé, de telle sorte qu'il puisse être connu avec certitude, comme par exemple s'il s'agit du lever du soleil, d'une éclipse ou d'autres choses de ce genre.

« Il y a encore des causes qui produisent leur effet presque toujours, mais y manquent pourtant quelquefois; d'où il suit que les effets futurs n'ont pas dans ces causes une certitude absolue, mais seulement relative, suivant que ces causes sont plus déterminées à ceci qu'à cela; et, pour cette raison, on ne peut avoir au sujet des effets futurs, par la connaissance de ces causes, qu'une science conjecturale, qui approchera d'autant plus de la certitude, que ces causes seront plus déterminées à produire un effet. Ainsi en est-il de la connaissance du médecin touchant la santé ou la mort qui doit suivre, ou bien la connaissance de l'astrologue relativement aux vents ou aux pluies à venir.

« *Il y a enfin des causes, qui sont indifférentes par rapport à des effets contradictoires à produire, et les effets*

quuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte ; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, in quantum sunt magis determinatæ causæ ad unum quam ad aliud ; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quæ tanto magis erit certa, quanto causæ sunt magis determinatæ ad unum ; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et judicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quædam causæ sunt quæ se habent ad utrumque : et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem ; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, unc habent in seipsis esse determinatum ; et ideo quando sunt in actu,

futurs n'ont dans ces causes aucune certitude, NI AUCUNE DÉTERMINATION. *Pour cette raison, les choses contingentes libres ne peuvent être connues en aucune façon dans leurs causes.*

« Mais quand elles sont déjà produites dans la nature, alors elles ont en elles-mêmes leur être déterminé, et c'est pourquoi quand elles existent en acte elles sont connues avec certitude ; comme cela est évident dans celui qui voit Socrate courir, parce que l'acte de Socrate courant, pendant qu'il court, est nécessaire, et l'on peut en avoir ainsi une connaissance certaine.

« Je dis donc que l'intelligence divine voit de toute éternité tous les effets contingents, non seulement en tant qu'ils sont dans leurs causes, mais en tant qu'ils existent dans leur être déterminé... » *Suit l'explication très détaillée de la vue des futurs, en tant que présents, par la raison de la nature de l'éternité,* telle que nous l'avons exposée plus haut (pp. 122 et suiv.), et cette explication est exclusive, en ce sens qu'elle suppose qu'il n'y en a pas d'autre.

Il est évident, d'après cet article, que les causes libres ne sont pas prédéterminées *ad unum* et que ce n'est pas dans des décrets absolus que Dieu connaît les actes qu'elles produisent librement. La distinction que saint

certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit, necessarium est, et certam cognitionem habere potest.

« Dico igitur quod intellectus divinus intuetur ab æterno unumquodque contingentium, non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato... »

Thomas établit entre les différentes causes, la manière dont il expose la nature des causes libres et indifférentes, et la nécessité pour Dieu de recourir, pour connaître avec certitude l'effet qu'elles produiront, à la vision de toutes choses en tant que présentes dans l'éternité, ne peuvent, il nous semble, laisser subsister aucun doute sur son véritable sentiment.

ARTICLE II.

Explication du texte de saint Augustin.

Venons maintenant au texte de saint Augustin : nous allons voir qu'il est en tout conforme à la doctrine de saint Thomas, que nous avons expliquée.

Il ne s'agit, dans ce texte, *que des choses faites par Dieu*, qu'il a voulues et par conséquent connues de toute éternité. Le grand Docteur y déclare simplement que Dieu a connu la création avant de la produire, et n'a pas acquis cette connaissance, la création une fois faite.

Que l'on juge, par le contexte, si tel est bien le sens de ce passage [1] : « *Ce n'est pas parce qu'elles existent que Dieu a connu toutes ses créatures, les spirituelles et les corporelles; mais c'est parce que Dieu les a connues qu'elles existent; car il n'a pas ignoré les choses qu'il de-*

1. *De Trin.*, L. xv, C. 13 : « Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit ; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quæ fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit ; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda : non enim ejus sapientiæ aliquid accessit ex eis ; sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat. »

vait créer. C'est même parce qu'il les a connues qu'il les a créées, et non parce qu'il les a créées qu'il les a connues. Et il ne les a pas connues après la création autrement qu'avant, car elles n'ont rien apporté à sa sagesse, mais celle-ci est demeurée telle qu'elle était, alors que ces choses ont existé dans les conditions convenables et en temps opportun. »

Il faudrait dénaturer complètement la portée de ces paroles, pour les appliquer aux actions libres des créatures, et établir un rapport de causalité infaillible entre celles-ci et la science de Dieu.

RÉSUMÉ

Nous terminons cette étude de la doctrine de saint Thomas, sur deux des points les plus importants de la théologie, en la résumant en quelques mots :

1° Dieu a donné à la créature libre une inclination naturelle vers le bonheur ; cette inclination de la volonté n'est point libre, mais nécessaire et déterminée.

Outre cette inclination, Dieu a donné à la volonté le pouvoir de se porter, selon son bon plaisir, vers tel ou tel objet que l'intelligence perçoit comme renfermant une part de bonheur, mais non vers celui qui apparaîtrait comme étant le bonheur parfait.

Ce qui pousse la volonté à se porter vers tel objet plutôt que vers tel autre, c'est le désir d'y trouver le bonheur.

Ce désir est donc le moteur de la volonté, pour la production de cet acte libre.

D'où provient ce désir ? — De l'inclination naturelle que la volonté éprouve, invinciblement, vers le bonheur.

L'inclination naturelle est donc le véritable moteur premier, dans la série des actes de la créature libre.

Et comme cette inclination naturelle provient de Dieu absolument et immédiatement, il est donc rigoureusement exact de dire que c'est Dieu qui met en mouvement la créature libre, dans chacun de ses actes libres.

La mise en mouvement ou l'application à l'action, de la part de Dieu, s'exerce donc, relativement aux actes libres de la créature, par l'inclination naturelle vers le bonheur, tandis que la part de la volonté libre consiste à se déterminer elle- même. Et encore, cette détermination doit-elle remonter à Dieu, en ce sens que si la volonté agit de telle ou telle sorte, ce n'est qu'en vertu de la puissance que Dieu lui a conférée.

Cette production d'*être*, par l'intermédiaire de la cause seconde libre, jointe à la mise en mouvement constitue ce que l'on est convenu d'appeler le concours immédiat de Dieu.

2° Dieu connaît aussi parfaitement que possible toutes les créatures, par des images représentant adéquatement toutes leurs perfections.

Ces images ne sont pas empruntées aux créatures, et elles n'informent pas chacune séparément l'intelligence divine ; mais elles se confondent, tout en conservant leur représentation distincte, avec l'image substantielle de la nature divine, c'est-à-dire avec le Verbe divin.

De cette manière de connaître, comme par images, vient le nom de science *de vision*, donnée à la connaissance par Dieu des êtres qui existent, existeront ou ont existé. — Nous ne *voyons* en effet nous-mêmes qu'au moyen d'images, d'abord, par l'image qui se forme dans

la rétine, ensuite par l'image intellectuelle abstraite par l'intellect.

La difficulté de connaître ou de voir ce qui est futur, et qui par conséquent n'existe pas encore, ne se rencontre pas en Dieu ; car pour lui tout est présent, puisque l'éternité, qui est son apanage, est un point d'une indivisibilité absolue, qui ne connaît pas de succession.

Cette manière d'expliquer la science de Dieu, par la vision des choses futures en tant que présentes, fait évanouir la difficulté que l'on trouve à concilier la liberté de l'homme avec l'infaillibilité de la prescience divine; car toute la force de l'objection réside dans la supposition que la prescience de Dieu est antérieure à l'exercice de la liberté de l'homme.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Imp. de la Soc. de Typ. - NOIZETTE, rue Campagne 1re, Paris.

Imp. de la Soc. de Typ - NOIZETTE, 8, r. Campagne-Première. Paris.



